في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم

محمد حسنين هيكل

تحرير

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الأول:
الإطار النظري والموسوعة



دار الشروق

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

المجلد الأول: الإطار النظري والموسوعة

الطبعــــة الأولـــى
١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى
رابعة العدوية ـ مدينة نصر ـ ص . ب : ٣٣ البانوراما
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديم محمد حسنين هيكل

تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الأول

الإطار النظري والموسوعة*

دار الشروق

إهداء

إلى المسيرى صاحب الاجتهاد وفقه التحيز
حوار مع الذات وفهم للآخر

المشاركون فى العمل



ردُّ التحية

كلمة افتتاحية

محمد حسنين هيكل

هذ الكتاب، ومجموعة المقالات التي يضمها بين دفَّتيه، هو ردُّ تحية واجبٌ، مصداقًا لقوله تعالى في الذكر الحكيم: ﴿وإذا حُيِّيتم بتحيةٍ فحيُّوا بأحسنَ منها أو ردُّوها﴾ (النساء: ٨٦).

والواقع أن الدكتور عبد الوهاب المسيري حيًّا عصرَه وزمانَه وأمتَه بعَمَلٍ جامع قدَّمه للمكتبة العربية على شكل موسوعة كاملة عن: «اليهود واليهودية والصهيونية».

وكان العقل العربي، ومعه الفعل العربي، كلاهما - في حاجة إلى هذا المرجع لقيمته المعرفية أولاً، ولقيمته السياسية ثانيًا. والسبب أن هذا المرجع كشَّافٌ قويٌّ موجَّه - باتساع كبير، وتركيز شديد في نفس الوقت - إلى ساحة دار عليها صراع من أخطر وأعنف ما عرفته الأمة العربية طوال تاريخها، وهو صراع انقضى من عمره حتى الآن قرنٌ بكامله، لكن الغالب أن زلازله وتوابعها نَشطةٌ ومُؤثِّرة على الأمة العربية وحولها لحِقَب يصعُب تقدير مَداها.

والمُهم فيما هو أمامنا الآن أنه إذا كانت موسوعة عبد الوهاب المسيري تحيةً للعصر والزمن؛ فإن هذا الكتاب بجهد وقيمة كل المشاركين فيه رَدُّ تحية لرجل

أعطى أحلى سنوات عمره حاملاً عبئًا علميًا وبحثيًا وتنظيميًا وماليًا، اقتصَّ ضرائبَه من شبابه ومن صحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة.. ثم جاء هذا العمل الموسوعى يطغى ويزيح ويفرض نظامه الحديدى على رجل أقبل عليه، ورضى بمسئوليته بحماسة شديدة وبحب.

وهكذا.. فنحن أمام سؤال وجواب كأكمل ما يكون السؤال والجواب..

رجلٌ حيًّا عصرَه وزمانَه..

وأصدقاءُ من كل اتجاه ومكان رَدُّوا له التحية نيابةً عن العصر والزمان.

وتلك قصةُ هذا الكتاب.. من أول سطر إلى آخر سطرا

محمد حسنين هيكل

*

.. هــــؤلاء

قصيدة إلى الدكتور المسيرى

محمد هشام

لن تكونَ وحيداً . .
هناكَ الذين رأوا بين كفيكَ
ما ينبغى أن يُرى
والذين اشتَهَوا فى ضواحى نشيدِكَ
غيرَ الذى يُشْتهى .

هؤلاء . .
يعودونَ من آخرِ التُرَّهات إلى أول الرُوحِ
لا يتبعونَ الخُطى نفسَها ، ربما
لا يمرُّون عبرَ دروبكَ أبداً ،
ولا يَصلونَ إلى المنتهَى ، ربما
لا يرونَ تماماً ، ولكنهم
يَنْشُدون المسافةَ بين السؤالِ وظلِّ السؤالِ
ويبتسمونَ إليك

*

هذا الكتاب..

د. أحمد عبد الحليم عطية

حين التقيته للمرة الأولى فى منزله، وهو ليس فقط أشبه بمتحف متميز السمات تتعانق فيه الزخارف والخطوط العربية مع تشكيلات الزجاج الملون، وإنما هو ملتقى للباحثين والمثقفين، وكذلك للأشقاء العرب. . إنه مكتبة ومتحف وبيت، وصالون ثقافى، وجامعة دول عربية مصغرة، ثقافية أكثر منها سياسية، وهو بمعنى ما صورةٌ من المسيرى نفسه - كان الحديث حول المواد الفلسفية التى تتضمنها **الموسوعة** ومدى اتفاق مصطلحاتها ولغتها مع المتداول فى تاريخ الفلسفة، وللمسيرى شغف ونزوع أصيل للتفلسف. كان فى داخلى شعوران متقابلان، الأول هو: وما شأن المسيرى بالفلسفة، وهو أستاذ كبير فى مجاله أو فى مجالات اهتمامه المتعددة؟!. . والثانى هو: شعور سعادة غامرة أن يهتم المسيرى، وهو فى هذه المكانة بأن يستشير متخصصاً فى الفلسفة فى بعض ما كتب فيها، وهو شعور بدأ يتصاعد داخلى بحيث كاد يتغلب على الشعور الأول. ولما كنت قد اطلعت من قبل على بعض أعماله ومنها **موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية**، ودعوته عام ١٩٧٥ ضمن نشاط «أسرة مصر» بآداب القاهرة، وجاء للحديث عنها بمدرج ٧٨ الشهير، مع باحث استراتيجى شاب سافر منذ فترة طويلة إلى الولايات المتحدة، ويبدو أنه استقر هناك، هو إبراهيم كروان. وجاء. . وتدفق حديثه. ولذلك قرأت دراسته عن نيتشه - الذى أطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأول» - فى مجلة **منبر الشرق**، وهى تدور حول عدميته، ودعوته إلى تجاوز الأخلاقية، وعلاقة النيتشوية بالصهيونية، وهى دراسة بدت لى شديدة

العداء للفيلسوف الذى أقدِّر فيه جرأته النقدية، إلا أننى اعتبرتها تأويلاً ضمن تأويلات عديدة مما جعلنى أعيد نشرها ثانيةً فى عدد خاص من **أوراق فلسفية** حول نيتشه فى الذكرى المئوية الأولى لوفاته. أقول: إن معرفتى بكتابات المسيرى جعلتنى لا أتردد لحظة فى قراءة بعض المداخل الفلسفية فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** بسعادة وفرحة غامرتين للثقة التى أولانى إياها فى أن أكون قارئًا وناقدًا لاجتهاداته الفلسفية (ولفظة «اجتهادات» هنا ليس معناها التقليل، فهى مرادف لإسهاماته إذا جاز التعبير، وتتفق وما جاء فى عمله الهام **فقه التحيز**).

وكانت سعادتى بالغة حينما اتصلت به لتهنئته على صدور العمل وفاجأنى بإهدائى نسخة من **الموسوعة** (فاتنى أن أطلب منه فى غمرة السعادة أن يكتب لى إهداءً بخطه!). وبعد قراءة أولى أخبرته برغبتى المزدوجة فى الكتابة عن الفلسفة فى **الموسوعة** من جهة، ومن جهة أخرى إصدار مجلد جماعى حول جهده فى دراسة اليهودية والصهيونية والحضارة الغربية وفقه التحيُّز والانتفاضة الفلسطينية، يشارِك فيها المتخصصون فى مجال هذه الدراسات. وعلى الفور كانت استجابته بإهدائى بعض الأعمال الأخرى غير المتوفرة لدى من كتاباته.

وقد طلبت منه مبدأين للعمل، أولهما: عدم التدخل فى موضوعات ومحتوى الدراسات التى تكتب، بناءً على فهمى لتكريم الرواد، وهو فهم يتلخص فى أن التكريم الحقيقى ليس بالمدح والتقريظ، ولكن بمناقشة القضايا والأفكار التى ينشغلون بها إثراءً للفكر ودفعًا به للأمام، لفهم واقعنا ورؤيته بشكل أوضح. والمبدأ الثانى هو عدم تحديد أو استبعاد أسماء أىٍّ من المشاركين لاختلاف توجهاتهم أو مناهجهم الفكرية عما يطرحه المسيرى، بل إن بعض هذه الأسماء التى كنت أخشى من خشية المسيرى من مشاركتها، وهى خشية ليست فى محلها، كانت أعمالها أهم ما حرص المسيرى عليه وقدَّرها تقديراً خاصًا أكثر من غيرها. وهكذا كان الاتفاق. وبدأ العمل، الذى حرصت على ألا يراه المسيرى إلا فى مراحله النهائية تمامًا.

ولما كان قد سبق لى أن تشرفت بإصدار بعض الأعمال عن رواد الفكر الفلسفى من الأحياء فى مصر، اتجه تفكيرى للكتابة عن بعض هؤلاء الأعلام العرب،

وكذلك من المصريين ممن لهم إسهامات فلسفية متميِّزة من خارج نطاق التخصص أمثال: أحمد أبو زيد وعصمت سيف الدولة وعبد الوهاب المسيرى، من أصحاب الرؤى الفكرية الجادة، وهم ليسوا ببعيدين عن الفلسفة بمعناها الرحب. فكرت أن أطلب ممن كتبنا عنهم أن يتولى كل منهم التعليق على ما كُتب أو كتابة دراسة توضح موقفه الفكرى الحالى. والحقيقة أن الجميع - بمن فيهم المسيرى - فضلوا أن يكون العمل للمشاركين فيه فقط دون تدخل منهم بالتعليق أو التوضيح، إيمانًا بأن للكاتب كلَّ الحق والحرية أن يسهم علميًا بتوضيح نظرته ومناقشة أفكار المحتفى به دون تدخل من أى نوع.

* * *

بقيت كلمات قصيرة فى هذه المقدمة التى أرجو ألا تطول حتى لا تفسد على القارئ متابعة كتابات المساهمين فى هذا العمل، الذى نؤكد على أنه «كتاب حوارى نقدى حضارى»، يسعى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بآفة الصوت الواحد والرأى الواحد، والذى عادةً ما يكون صوتَ السلطة ورأىَ التراث والتقاليد. أولى هذه الكلمات فى العمل: بنيته وتخطيطه، والثانية فى المشاركين فيه، والثالثة فى المسيرى.

يتكون هذا الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة» ويتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه دراسات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية. وتدور دراسات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى **الموسوعة**، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، البنية والمنهج، الشخصية اليهودية. ويلى ذلك المجلد الثانى «دراسات وشهادات»، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتفاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيُّز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن. ويتضمن الفصل الرابع والأخير مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه لم أحاول

أن أضع لها ترتيبًا معينًا. فبالنسبة للعالم الموضوعى كانت هناك قوانين ضابطة، وبالنسبة للعالم الإنسانى، وهو عالم الحرية، فقد تركت الشهادات كما هى وفقًا لترتيب استلامى لها لتعطى رؤى متنوعة للمسيرى الإنسان.

والمشاركون فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض أصدقاء وزملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف التخصصات من الأدب الإنجليزى، والنقد الأدبى، والتاريخ، والآثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسياسة. كُتَّاب ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومحللون سياسيون وصحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم الغالبية، ومن فلسطين، المغرب ولبنان، الأردن والعراق والسعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة والولايات المتحدة. . أعرف كثيراً منهم، وفوجئت بكمٍّ من المشاركين الذين لم أتشرف بمعرفتهم من قبل وتعرفت عليهم من خلال مشاركاتهم، التى تراوحت بين العرض التحليلى والنقد الموضوعى والإضافة المعرفية. بعضهم شارك فى **الموسوعة** من قبل، وبعضهم- وهذا هو المهم- لديه هواجس الأيقنة وهموم التطوير. وأغلبهم يقدم قراءة متعمقة وجادة ومختلفة لقضايا **الموسوعة**، نذكر منهم: محمود أمين العالم، وكاڤين رايلى، وأحمد برقاوى، وعلى مبروك، وهانى نسيرة. والجميع يؤمن بدور وقيمة الجهد المعرفى المقدم فى **الموسوعة** - وإن اختلف معه أحيانًا - فى المشاركة فى تأسيس وعى سياسى وحضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للصهيونية. ويظهر بوضوح إسهام المرأة حيث شاركت سبع باحثات من مصر والعراق والأردن فى تقديم قراءات حول أعمال المسيرى، وهى مسألة هامة علينا أن نؤكد عليها. وكلمات التقدير لمشاركات هؤلاء أتركها الآن مؤقتًا إلى حين مواجهة القارئ لمساهماتهم فى هذا العمل.

أما المسيرى المفكر والإنسان بعد إتمام هذا العمل الحوارى، الذى كان حواراً دافئًا ساخنًا ودوداً، وبعد مساهمتى فى الكتابة عن المسيرى والفلسفة فى القسم الأول منه، فإننى أشير إلى "صلابته المعرفية"، إن جاز هذا التعبير، الذى أستمد

مقطعَه الأول من تمييزه بين الحداثة الصلبة وما بعد الحداثة السائلة، ومقطعَه الثانى من جهد ربع قرن فى العمل المضنى فى **الموسوعة**.

وأستعير فى وصف هذا الجهد ما قاله زكى نجيب محمود وهو يشيد بثمرة من ثمار الفكر الفلسفى العربى المعاصر الأصيل ـ قدمها مفكر من غير رجال الفلسفة المحترفين هو الدكتور عصمت سيف الدولة ـ يقول: «ظاهرة تستوقف النظر فى ميدان الفكر الفلسفى، وهى أن ذوى الأصالة من أصحاب هذا الفكر يغلب أن يكونوا من هواته، وقلَّ أن يكونوا من محترفيه، وربما كانت هذه القلة فى أن هؤلاء المحترفين تشغلهم دراسة المذاهب القائمة بتفصيلاتها وتفريعاتها، حتى تغرقهم أمواجها، فلا يجدوا لأنفسهم من الفراغ ما يمكنهم من الانصراف إلى تناول المشكلات الحية بالتفكير الأصيل المبتكر» . ويعطى مثلاً بالفلاسفة الإنجليز: بيكون ولوك وباركلى وهيوم ومل وراسل، وهم جميعًا من غير جماعة المحترفين، لكنهم ما يكادون يخرجون مذاهبهم فى مؤلفاتهم حتى تصبح تلك المؤلفات نفسها مَشغلَة الدراسين فى أقسام التخصص فى الجامعات (**الفكر المعاصر**، العدد ٨، ص ٦، ٧).

يختلف عصمت سيف الدولة عن زكى نجيب محمود الذى يشيد به، وهما معًا يختلفان عن المسيرى، لكنهم يتفقون فى إرادة المعرفة، التى هى السبيل لفهم العالم وتمثله، والتعامل معه، فى وقت شُلَّت قدراتنا، ليس على المبادرة، بل على التعامل، وليس على الفهم والتمثل، بل على الإدراك، ولا سبيل إلى تجاوز هذا الوضع سوى الحوار النقدى الإيجابى بين طرفين. وفى هذه الحالة حوارنا (نحن المشاركين فى هذا العمل مع المسيرى). لا، بل حوار المثقفين العرب مع الإنسان العربى الذى بهما نتجاوز ما نحن فيه، وحوار مع الغرب الذى يصر على أن يكون هو الحاكم المطلق للعالم وغيره تابعٌ له، وحوار مع القضايا الحقيقية التى تحتاج منا هذا الفهم المعرفى التحليلى النقدى، كما تتطلب إرادة صلبة للمعرفة والتجاوز.

ويهمنا فى نهاية هذا التقديم التوقف أمام جهد لا يمكن إنكاره للمساهمين فى هذا العمل الذى استغرق إعداده ما يزيد على ثلاث سنوات وأخص من هؤلاء كلٍّ من الدكتور أحمد ثابت بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية الذى أعد ندوة هامة حول

الموسوعة بمركز الدراسات السياسية بجامعة القاهرة، الذى أشرفت عليه الدكتورة نازلى معوض، والدكتور محمد هشام بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة حلوان، الذى كان لمقترحاته فى تنسيق العمل وترتيب الدراسات دوراً هامًا فى الشكل النهائى للكتاب بالصورة التى ظهر بها.

كما قام الدكتور شعبان جودة مكاوى، بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة حلوان، بترجمة المقالات التى كُتبت أصلاً بالإنجليزية (مقالات ديفيد وايمر، وس. بارفيز منظور، وكافين رايلى)، وبذل جهداً قيمًا فى إخراجها بلغة رصينة دقيقة، وكذلك الأستاذ أحمد عبد الرحيم الذى نهض بالكتاب قراءةً ومراجعةً وتصحيحًا وصياغة لبعض الشهادات التى قدمها البعض فى صورة شفوية. ولا أنسى فى النهاية ما قام به الأستاذ السيد أحمد طه فى كتابة النص على الحاسوب.

فلهم منى جميعًا خالص الشكر، الذى أدرك مقدمًا أن الشكر الحقيقى لهم هو رؤية هذا العمل منجزاً فى متناول القراء والباحثين.



الباب الأول

فى الإطار النظرى والرؤية العامة

العقل العربى عندما يكون موسوعيًا وإنسانيًا

المسيرى مفكرًا شاملاً

هبة رؤوف عزت*

هناك إجماع على أن النُّخب الثقافية العربية تمر بأزمة حقيقية، وأن الجامعات التى كانت قلاعَ النهضة والإصلاح، ومنها يخرج رواد الفكر والثقافة - قد صارت مصانع لإعادة تدوير المعلومات! حيث يتم فيها نقل المعلومات «بأمانة ودقة» شديدتين، وَفْقَ مناهج معتمدة محددة، ولكن دون إدراك لفوضى النماذج المعرفية التى تنطلق هذه المعلومات منها وتتشكل، وَفْقَ فلسفتها، وإدراكها للواقع ومصادر المعرفة، ومفاهيم الحقيقة والحق.

والفارق بين العقل المبدع والعقل الأكاديمى هو الفارق بين عقل يوظِّف المؤسسة والأُطر العلمية فى الوصول إلى الحكمة والمعرفة، وتوظيفها لخدمة الإنسانية، والدفاع عن حقوق الناس، وتوفير حياة طيبة لهم؛ فيكون العلم بذلك علمًا نافعًا، وبين عقل آخر يَخفَى فيه المنظور النقدى، وتتلاشى أسئلة الوجود والهُوية، ويصبح فيه العلم حرْفةً، وتحصيله وظيفةً، والإنتاج العلمى وسيلةً للترقى فى كادر مهنى، ويزيد الكَمُّ، دون زيادة كيفية، ودون أى أمل فى نقلة معرفية حقيقية!

---

* مدرِّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

وقد حدث في عام ١٩٩٠ أن استقال د. عبد الوهاب المسيرى من جامعة عين شمس ليتفرغ لإنهاء موسوعته عن اليهود واليهودية. وربما يمكننا البدء فى إلقاء الضوء على أهمية المسيرى كمفكر عربى من دلالة هذه اللحظة، وصلتها بما قبلَها وما بعدَها. فهى تدل على أن العلم بالنسبة له ليس وظيفة يتكسب منها، بل هو رسالة يحملها على كاهله، وأمانة يؤديها لأمته، ولذلك كان المسيرى عقلاً عربيًا موسوعيًا للمعرفة والحكمة والنفع وخدمة قضايا أمته.

البداية: الرومانتيكية الإنسانية

يمكن إجمالاً وصف عبد الوهاب المسيرى بأنه مفكر موسوعى، لكن الوصف الأدق هو أنه مفكر عربى رومانتيكى. والرومانتيكية هنا ليست طوباوية مفارقة للواقع، بل هى رؤية لقدرة الإنسان على تجاوز الواقع؛ إذ يتميَّز الفكر الإنسانى بالقدرة على التوليد والتحليل والاستشراف، فلا يكون أسيرَ مادية طبيعية ولا معلوماتية صُلبة.

وهذه الرومانتيكية هى خيط ناظم فى فكر عبد الوهاب المسيرى، يرصدها المتابع لكتاباته منذ بواكيرها. فقد كانت - للطرافة - معه حين كان ماركسيًا، وربما كانت هى التى دفعته إلى تجاوز الماركسية إلى الإسلام، ثم حددت موقفه المعرفى/ الحضارى الرَّحب فوق الأرضية الإسلامية، ليختلف عن أبناء جيله الذين قاموا بنفس التحول لكنهم وقفوا فى مربع الإسلام السياسى، أو كانوا أقرب إليه.

«الرومانتيكية المسيرية» هى التى دفعته منذ البداية إلى معاداة منطق الاستيطان. ليس فقط الاستيطان الصهيونى، بل الاستيطان الرأسمالى فى جنوب أفريقيا أيام الأبارتهيد، والمقارنة بينهما. لذا فمن المفارقة أن تكون أفكاره التى كتبها بالغة الدلالة فى لحظة تاريخية بعد ثلاثة عقود، لتجد لها تفعيلاً فى حدث المشاركة العربية فى مؤتمر دوربان ضد العنصرية والصهيونية فى سبتمبر ٢٠٠١.

ورومانتيكية المسيرى هى التى دفعته إلى التأمل فى الخطاب الصهيونى ليرى

فيه شيئًا آخر وراء الصهيونية، يراه جزءاً من الرأسمالية الإمبريالية، وأيضًا لصيقًا بمشروع الحداثة فلسفيًا. ويربط المسيرى بين دوائر فكره المختلفة ربطًا مركبًا عبر نماذج تحليلية، فلا يرى القارئ فى الحقيقة غرابة فى أن يكتب المسيرى فى اليهودية والصهيونية، وفى نقد الشعر، وفى نقد الحداثة، وفى العلمانية كنموذج معرفى، وفى التحيُّز الأكاديمى العلمى الغربى، وضد نهاية التاريخ، وفى الخطاب الإسلامى الجديد.. وأخيراً يكتب كتبًا متميزة للأطفال تنال جوائز. فالخيط الناظم لذلك كله هو رؤيته الإنسانية المتجاوزة، والمؤمنة بقدرة العقل الإنسانى على الفهم والنقد، وقدرة الكائن الإنسانى على الإبداع والفعل، بتغيير المفاهيم السائدة وتفكيكها، وإعادة تركيبها وإعادة صياغة دلالاتها، وبتغيير الظرف التاريخى ضد موازين القوة المادية - بالانتفاضة مثلاً، كموضوع من أبرز الموضوعات التى كتب فيها -.

الأدب: مفتاح البداية والمسيرة

عبد الوهاب المسيرى فى الأصل أستاذ أدب إنجليزى، كان وما يزال. ولم يتوقف - رغم انشغاله بالموسوعات والكتابة فى شتى الموضوعات - عن دراسة وتدريس الأدب، والكتابة النقدية الرفيعة. ومنذ البداية يظهر منحى رومانتيكية المسيرى فى اختياره مجال دراسته فى الماجستير والدكتوراه. فهو متخصص فى الأدب الرومانتيكى، ويهتم فى دراساته ببحث: كيف تتجلى من خلال كل قصيدة لحظةٌ تاريخية محدَّدة عبر المعنى وآفاق دلالاته؟. وحين يدرس القصائد الرومانتيكية، الواحدة تلو الأخرى، فإن هذا يؤدى إلى الإحساس بالتتالى التاريخى، ومن ثَمَّ يحاول أن يحُلَّ المشكلة المنهجية الكبرى، وهى كيفية الانتقال من النموذج الجمالى (الذى يؤكد استقلال القصيدة) إلى النموذج التاريخى (الذى يؤكد كونها جزءاً لا يتجزأ من عملية التتالى التاريخى). فيدرس قصيدة الملاَّح القديم لكوليردج، و«يفسرها» ويُعلِّق عليها، مخالفًا تفسيرات النقَّاد الآخرين ومنطلقاتهم الفلسفية. ويدرس وردزورث الشاعر البارز، باحثًا دلالة أن يكتب بعد

نهايات قصائده إضافات شعريةً، هى «إضافات متأخرة»، ومستنتجًا من ذلك أن الحلولية والامتزاج بالطبيعة التى هيمنت عليه وعلى أشعاره، فى النصف الأول من حياته، تلاها نموُّ الإحساس باختلاف الإنسان ككائن ربانى عن الطبيعة وانفصاله عنها، وعمق الشر، وضرورة الخلاص منه من خلال الإيمان بالإله والتجاوزَ، وعبث أسطورة تكامل الإنسان والطبيعة. وهكذا يقرأ المسيرى الشعر الغربى بعيون جديدة، ترى عبر أدواتها التحليلية - ما لا يراه أهلُه.

وقد أصبح هذا خيطًا فى دراساته المتخصِّصة عبر السنوات، التى يتابعها أهل النقد والأدب، وقد لا يدركها قارئ المسيرى فى كتاباته المشهورة عن اليهودية والصهيونية. فهو يهتم فى دراسات وبحوث عديدة بالأمثال الرومانتيكية، منذ لحظة ولادتها حتى لحظة احتضارها وموتها. ويقوده هذا التحليل للغة والمجاز والتجاوز إلى دراسة عن شعر «الهايكو» - أو ما يسمَّى «جماليات الحد الأدنى» اليابانية - متجاوزًا نقد الأدب الغربى للبحث فى آفاق المعنى فى ثقافات أخرى، رومانتيكيًا!

ولذلك؛ فإننا لا يمكننا أن نلمح هذا التوجه بمعزل عن احتفائه المبكر بشعر المقاومة الفلسطينية كجزء من النضال الفلسطينى. فلا نضال دون تجاوز وإيمان، مفارقَين لحسابات اللحظة وميزان القوة العسكرية. وحين يترجم الشعر الفلسطينى فإنه يَقدِم جنبًا إلى جنب رؤيته للنموذج الانتفاضى، باعتباره نموذج مقاومة إنسانية ضد السلاح وقوى البطش، مع رؤيته لهذا المجاهد الفلسطينى الأسطورى باعتباره إنسانًا ذا ثقافة ولغة وتاريخ، يمكنه - وهو يجاهد لاسترجاع حقوقه - أن يوظِّف لغته فى التعبير عن معاناته وحبه، لتصبح لغةً عالميةً ضد الظلم.

التفكيك والتركيب: عقلية نقدية توليدية، ومفاهيمُ مغايرة

يصلح هذا عنوانًا للعديد من إسهامات المسيرى الفكرية. فالتجاوز الذى آمن به، ورؤيته الإنسانية التى تبناها، هما اللذان نقلاه من الماركسية إلى الإسلام، ومن

النماذج المعلوماتية الرصدية إلى الرؤى المعرفية الكبرى، فإنتاجه لا ينفصل عن مسيرته الفلسفية. فقد وقف على أرضية الماركسية فترة طويلة، لكن دراسته كأستاذ للأدب الإنجليزى جعلته يدرك قدرة اللغة على التجاوز، وأن بين الدالِّ والمدلول مسافةً، هى مساحة العقل الإنسانى المبدع، ومَعْبراً من السببية الصلبة إلى السببية الرِّخوة. ومن هنا كان انتقاله من المادية إلى رحابة الإنسانية، وتآكُل النموذج المادى فى وعيه وإدراكه عبر وعيه بتجاوز التاريخ، وسيرُه فى دروب البحث حتى وصوله إلى قضايا الإيمان والعودة إلى الإسلام.

ومن قال إن الماركسية منقطعة الصلة بالتجاوز؟ اليوتوبيا الشيوعية حُلمٌ متجاوزٌ، يستبطن رغم الظاهر المادى روحًا من العدل، رغم القصور!

هذا، وقد أثمرت رؤيته الإنسانية هذه عدة إسهامات له فى المجال الفكرى، من أبرزها: نقد فكرة «نهاية التاريخ». ففى دراساته المختلفة يوضح المسيرى مفرداته، ويحدِّد بدقة مساحاتها الدلالية، لا فى ذاتها فحسب، بل وفى مقارنتها مع المساحات الدلالية المخالفة أو المتقاطعة، مثل الطبيعة/ المادة، والعقلانية والمادية والمسافة. وهو يرى أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُردَّ إلى ما دونَها: الطبيعة/ المادة على سبيل المثال، التى تتحكَّم فيها نماذج مادية بسيطة رياضية/ آلية، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها. فالتفريق بين الطبيعى والإنسانى أساسى فى تفكير الدكتور المسيرى ووعيه بالتاريخ.

وهو يرى أن اليوتوبيا التكنولوجية الطوباوية هى، فى جوهرها، محاولة لتطبيق قوانين الطبيعة على الإنسان. ونهاية التاريخ هى فى واقع الأمر نهاية التاريخ الإنسانى المركب، وبداية التاريخ الطبيعى البسيط الذى لا توجد فيه ثنائيات أو تجاوز أو تدافع. ثم يقترح المسيرى النماذج التحليلية والتفسيرية، بدلاً من التسجيل المباشر، كطريقة للرصد، لأنها طريقة مركبة قادرة على استيعاب ظاهرة الإنسان وتحليلها.

وقد بثَّ المسيرى هذه الأفكار مبكراً، وذلك فى كتابه **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة الفكر الصهيونى**، والذى صدر عام ١٩٧٢ كدراسة فى فلسفة التاريخ الصهيونى، تذهب إلى أن الفلسفات الفاشية تحاول دائمًا أن تضع نهايةً للتاريخ

(الزمان والمكان)، وأن تبدأ من نقطة الصفر. وهذا ما يصنعه الصهاينة بالنسبة لكُلٍّ من الفلسطينيين ويهود العالم ؛ إذ تتحول فلسطين العربية إلى «إرتس يسرائيل» أو «صهيون»، أي أنها أرض بلا شعب. أما يهود العالم فهم أشخاص مقتلَعون لا وطن لهم، فهم شعب بلا أرض. وبذلك يتوقف تاريخ فلسطين (التى تنتظر أصحابها الأصليين، أى اليهود)، كما يتوقف تاريخ يهود العالم (فهم يعيشون فى المنفى، ويتوقون للعودة إلى وطنهم القومى الأصلى). وحين يضع الصهاينة نهايةً للتاريخ فهم لا يختلفون كثيراً فى هذا عن النازيين، الذين أوقفوا تاريخ كل العناصر التى قرروا أنها تَعوق تطور الشعب العضوى!

مفهوم الجماعة الوظيفية

من أبرز إسهامات الدكتور المسيرى تطويره لمفاهيم اجتماعية، وتوظيفها فى دراسته لظواهر جديدة. ولعل أبرز هذه المفاهيم هو مفهوم «الجماعات الوظيفية»، والذى استخدمه رواد علم الاجتماع فى دراسة جماعات داخل نطاق المجتمع تقوم بأدوار وظيفية معينة، وقد ترتبط بطبقة أو إثنيَّة. وقد طبَّق المسيرى هذا المفهوم على الكيان الصهيونى، باعتباره كيانًا وظيفيًا فى إطار النسق الرأسمالى العالمى تكوَّن لخدمة أهداف استراتيجية فى المنطقة، معطيًا بذلك دلالةً عميقة لوجود الكيان الصهيونى تتجاوز اغتصاب الأرض.

ويطوِّر الدكتور المسيرى فى كتاباته مفهوم الجماعة الوظيفية، ويطبقه على تاريخ الجماعات اليهودية، منطلقًا من رأى ماركس وإنجلز وفيبر وسومبارت فى أصول الرأسمالية. ويطوره ليحلِّل قضية الدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية. فيقدم مفهوم «الجماعة الوظيفية» باعتباره أداة تحليلية أكثر تفسيرية وتركيبية من مفهوم «الطبقة» التقليدى.

والجماعة الوظيفية هى جماعة يستوردها المجتمع أو يجنِّدها من داخله، تُعرَّف فى ضوء وظيفتها لا فى ضوء إنسانيتها الكاملة، ويَوكِلُ المجتمع إليها وظائف لا

يضطلع بها عادةً أعضاء المجتمع، إما لأنها مُشينة (البغاء - الربا)، أو متميزة وتتطلب خبرة خاصة (الطب والترجمة)، أو أمنية وعسكرية (المماليك)، أو لأنها تتطلب الحياد الكامل (التجارة وجمع الضرائب). ويتسم أعضاء الجماعة الوظيفية بالحياد، وبأن علاقتهم بالمجتمع علاقة نفعية تعاقدية. وهم عادةً عناصر حركية لا ارتباط لها ولا انتماء، تعيش على هامش المجتمع فى حالة اغتراب، ويقوم المجتمع ذاتُه بعزلها عنه ليحتفظ بمتانة نسيجه المجتمعى. وأعضاء الجماعة الوظيفية عادةً من حملة الفكر الحلولى والعلمانى الشامل.

وهكذا يقدِّم المسيرى، عبر تطوير هذا المفهوم، تحليلاً للجماعات اليهودية، والدولة الصهيونية، وتاريخ الفكر اليهودى والصهيونى.

الغرب والعالم: لا نهاية للتاريخ

انشغل المسيرى، مبكرًا، بالحضارة الغربية ومقوِّماتها، ورأى فى المدنية الأمريكية تجليًا للحضارة الغربية فى مراحل الرأسمالية المتأخرة، ومن هنا كتب كتابه الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (١٩٧٩) ليقدم رؤية تحليلية لعلاقة الغرب بالعالم، انطلاقًا من فهم الرؤية الحداثية للعالم، والاحتمالات المعادية للإنسان الكامنة فيها، والمتجلية فى تاريخها وخبرتها ضد الأقليات وتصوراتها للآخر.

مبكرًا كتب فى مراجعة النظرة إلى أمريكا باعتبارها «الفردوس الأرضى»، وحديثًا كتب العالم من منظور غربى. وكان اهتمامه دائمًا يتجاوز السياسة إلى الحضارة، والاهتمامَ بالعمارة إلى إدراك قواعد العمران ذاته. ولم يكن فى ذلك يمارس نزعة شوفينية تحيزًا لعروبته، بل هو ينطلق من موقف إنسانى يتفاعل مع الآخر فى سبيل الدفاع عن الإنسان ضد المادية الشرسة، لذلك كان رمزًا محترمًا وصوتًا مسموعًا فى الدوائر الأكاديمية الغربية، وظل عبر مسيرته قادرًا على إقامة جسور إنسانية مع الجميع، مخالفين فى الرأى فى داخل ثقافته، ومناقضين للرؤية خارجها.

وفى كتاباته فى التحيُّز وعن العلمانية ينتقد المسيرى الرؤية الحداثية للعالم، لكنه لا يقف على أرضية تلفيقية محايدة، تهاجم الغلو والرِّدَّة الحضارية وتزعم الاستفادة من مكتسبات الحضارة الغربية. بل هو يقوم - عبر نموذجه الواضح فى تحديد علاقة الإنسان بالكون، ونقده للحلولية والعلمانية المادية - بنقد الحداثة تجاوزًا لها، لا عداءً معها، أو مناقضةً لها. وهو بذلك يقدِّم خطابًا تجديديًا إنسانيًا من فوق أرضية الحضارية العربية الإسلامية، يمكن بحق وصفه بأنه خطاب إسلامى جديد، يرتفع إلى المقاصد ولا يغرق فى تفاصيل الفقه. ومن هنا يُعدُّ خطابًا إنسانيًا، صالحًا للتواصل والتفاعل مع العالم والقوى والتيارات الإنسانية المختلفة المعادية للمادية والمعلوماتية الصلبة.

العنصرية والصهيونية

إن نموذج العقلية الموسوعية لعبد الوهاب المسيرى نموذج يستحق وقفةً وتأملاً، ويستحق دراسةً وتحليلاً، ويستحق احترامًا وتقديرًا؛ لأنه فى جوهره نموذج إنسانى إيمانى عربى عالمى.

فقد قام بالاستعانة بالنماذج المعرفية، وتحليل المفاهيم والدراسة النقدية، فى تقديم تصورات مغايرة للتاريخ والواقع. ومن أبرز ذلك كتاباته حول إعادة صياغة مفاهيم وصف الجماعة اليهودية، باعتبارها جماعات ثقافيةً متنوعة، ثم قيامه بتفكيك وإعادة تركيب الفكر والتاريخ اليهودى فى عدة كتابات، حققت تراكمًا فى هذا المجال، وصارت من أبرز الأدبيات العربية فى هذا المجال. ومن اللافت قدرتُه على ربط هذه الرؤية الكلية بالقضايا السياسية بغية فهمها وترشيد إدراكها، بشكل يتجاوز المعلوماتية الرصدية الناقلة. ولعل أبرز كتاباته فى هذا الموضوع تلك التى كانت عن هجرة اليهود السوفيت، حيث نقد النقل المعلوماتى الرصدى للقضية، وتنبأ بأنها ستفكِّك المجتمع الصهيونى. وقد كانت **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** - التى صدرت بالقاهرة عام ١٩٧٥ عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام - بداية كتابته فى هذا المجال، وظل يتابع تأصيل وتطوير

أطروحاته بدأب عبر السنوات. ومنذ عام ١٩٧٦ ربط بين الصهيونية والعنصرية، وبين جهاد الشعب الفلسطيني وكفاح شعب جنوب أفريقيا ضد الأبارتهيد. وما أشدَّ حاجتنا الآن لاستعادة هذه الأفكار في ظل خطط تحويل الاستيطان الصهيوني في فلسطين إلى مناطق عزل عنصري جديدة.

وهكذا كانت هذه الموسوعة الأولى نواة الجهد الموسوعي اللاحق للمسيري؛ إذ اكتشف ما سماه «جيتوية» المصطلح الصهيوني، وهي أن لكل المصطلحات - بل المفردات التي ترد في الكتابات الصهيونية معنىً محدَّدًا يختلف عن معناه في الكتابات الأخرى غير الصهيونية. فكانت هذه الموسوعة محاولةً أولية لحصر هذه المصطلحات والمفردات، وتحديد معانيها، واسترجاع البُعد العربي/ النقدي لها، وتقديم تعريف مستفيض لمعظم المصطلحات الصهيونية الشائعة حتى ذلك الوقت، ابتداءً بالصهيونية العمالية - على سبيل المثال - وانتهاءً بالكيبوتس. وقد بدأ الدكتور المسيري كتابة الموسوعة الضخمة كمحاولة لتحديث موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية الأصلية، ولتنعكس فيها رؤاه وجهوده في مسارات مختلفة وتعمِّقها وتستفيد منها وتغذيها.

الحلولية والعلمانية الشاملة

حين انتهى الدكتور المسيري من موسوعته الكبرى، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد** (١٩٩٩)، وجد أنه قد يكون من المفيد أن يتأمل في إنجازه، وأن يحاول أن يعلق عليه، ويستخلص منه النتائج الفلسفية والمنهجية. وكعادته دائمًا مع معظم أعماله، كتب ما يقرب من أربعة مجلدات يوضِّح فيها منهجه وأطروحته الأساسية، ثم لخصها كلَّها في المجلد الأول (المدخل النظري) من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية الحالية. وهو يعكف الآن على تطويرها لتصدر في عدة أجزاء مستقلة.

وهو يرى أن ما بعد الحداثة العلمانية لا تشكِّل انحرافًا عن الحضارة الغربية، وإنما هي كامنة في منظومة الحداثة نفسها وما يسميه «نزعتها التفكيكية»؛ لأنها

جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية. ولكن القانون الطبيعي لا يعترف بأية مطلقات، إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء، بما في ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز - إلهيًا كان أم إنسانيًا -، وإنكار القيمة. . بل وإنكار الحقيقة، ومن ثَمَّ نفي المقدرة على الحكم. وبذلك نكون قد وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية.

وهو يطوِّر مفهوم «الحلولية» (أي إنكار المسافة بين الخالق والمخلوق بحيث يصبحان جوهراً واحداً)، فيحرره من المعنى العقديّ، ويُكسبه دلالةً تحليلية في دراسة العلمانية والحداثة، ومحاولات التجاوز في تيارات ما بعد الحداثة، وبيان قصورها لكونها عجزت عن التحرُّر من فكرة الإنسان الطبيعي. فحين يستعصي التجاوز بتهميش الدين تسود الحتميات، وتصفَّى الثنائيات، وتصبح الظواهر ذات بُعد واحد، أي تسود الواحدية (الروحية والمادية)، بدلاً من الثنائية والجدل والتدَّافع.

ويدرس الدكتور المسيري قضية الحلولية، ويذهب إلى أن الحلولية عملية تدريجية تنتهي بوَحْدة الوجود، التي تنقسم إلى نوعين: وَحْدة الوجود الروحية، ووَحْدة الوجود المادية. وكلتاهما تتسم بالواحدية، وتصفية الثنائية التي تميِّز الوجود الإنساني، وإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق. ووحدة الوجود المادية (أي سيادة القانون الطبيعي/ المادي على كُلٍّ من الإنسان والطبيعة)، هي ذاتُها - في تصوره - العلمانية الشاملة.

والفرق بينها وبين العلمانية الجزئية يكمن في أن العلمانية الجزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة وحسب، وتلزم الصمت بخصوص مفهوم القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية. أما العلمانية الشاملة فهي ليست فصل القيم الدينية عن الدولة فحسب، وإنما فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن حياة الإنسان العامة والخاصة، وعن المرجعية النهائية للدولة ولكل قرارات الإنسان. أي أنها فصل «القيمة» عن «الحياة». ونتيجةً لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، والجسد المنفصل عن القيمة، والحياة المنفصلة عن القيمة. .

وهذه هى العقلانية المادية الكاملة المستحيلة. وإذا كان من الممكن تقبُّل العلمانية الجزئية، أى فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة)؛ فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبُّله لأنها أيديولوجية كاسحة لا مجال فيها للإنسان أو للقيم. ومن ثَمَّ، فهى لا تتصالح لا مع الدين ولا مع الإنسان، مسلمًا كان أم مسيحيًا أم يهوديًا، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان فى البُعْد المادى وحسب!

التحيُّز: إنى أرى الملكَ عاريًا!

ربما يكون من الغريب، فى ظل التفوق العلمى والبحثى فى الغرب، أن يقف عقلٌ عربىٌ مستقلاً؛ ليذهب إلى أن المناهج الغربية مناهج متحيزة لرؤيتها للعالم ولإدارتها للواقع، وأن لها حدودًا فى فهم وتفسير الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، بل والطبيعية. لكن المسيرى فعل ذلك. وقد فعله بطريقة رصينة للغاية، ولم يفعله وحده، حيث أدرك أن هذه المهمة لا تقوم بها إلا مجموعة عقول من شتى التخصصات. فقام بجمع كتيبة من الباحثين العرب البارزين، كلٌ فى مجاله، من كل فروع العلم والمعرفة تقريبًا، ليقدم كل واحد رؤية عربية نقدية فى المفاهيم والمقارنات السائدة فى علْم من العلوم أو فرع من فروع النظرية الاجتماعية والإنسانية، واللغويات، والعمارة، والدراسات الجديدة كالدراسات حول المرأة والألسنيات الحديثة، ويطور رؤى جديدة، تتجاوز التفكيك إلى التركيب ومحاولة تأسيس بديل، لا عربىٍ وحسب، بل إنسانى علمى وفكرى فى مجالات شتى.

ولعل كتاب **التحيُّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، الذى شارك فيه المسيرى وحرَّره فى جزئين كبيرين (فى طبعته الأولى)، يمثل أحد أهم جوانب تميُّز المسيرى. فرغم أنه قام منفردًا بأعمال فكرية تستلزم جهد جماعة، فإنه أيضًا حاول أن يجمع عقولاً متنوعة فى قضية التجديد المعرفى الأوسع، فى سعى منه لتأكيد التواصل عبر تنوع التخصصات والتجارب والأجيال. ولذلك فإن كتاب التحيُّز، على رصانته

العلمية وتفرُّده فى المكتبة العربية، هو أيضًا تجربة فكرية وبحثية لها دلالات فى فهم دور العقل الموسوعى فى التواصل مع الساحة الفكرية والعلمية وإثرائها، وعدم الانعزال عنها، أو الاكتفاء بالذات والانكفاء عليها، حتى ولو كانت متميزة، فضلاً عن الدعم العلمى والفكرى للأجيال الجديدة، لتكتسب الشجاعة والقوة، التى تستلزمها العقلية النقدية والحضارية.

السيرة الذاتية، والكتابة للأطفال

عن حياته الفكرية، وعن وعيه بضرورة التمييز بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، وعلاقة القرية والمدينة فى ظل الحداثة، والصلة بين دراسة الشعر الرومانتيكى وبين دراسة الصهيونية وتاريخ الأفكار. كتب المسيرى سيرته الذاتية، التى تحاول أن تؤرخ لتطوره الفكرى، وتجيب فى الوقت نفسه عن هذه الأسئلة. ولذا فقد وصفها فى عنوانها بأنها «سيرة غير ذاتية»، فهى ليست مجرد سيرة تضم تفاصيل حياة فرد، بل هى سيرة مفكر عربى مسلم. ولكنها فى الوقت نفسه تتضمن الحقائق الخاصة بفرد متعيِّن له أبعاده الخاصة جداً، ولذا فهى أيضًا «سيرة غير موضوعية».

إن كثيراً من العقول الموسوعية قد تقدم للآخرين معرفةً وعلمًا واسعين، لكنها لا تزودهم بالضرورة بالتجارب الإنسانية والفكرية والفلسفية التى مرت بها، وبذلك لا تقدم خبرة فكرية تحقق نقلة إيجابية تثرى الدائرة الفكرية، وتسجل للأجيال مسيرة العقل الحضارى عبر سيرته. ولعل السيرة الذاتية الفكرية، كما قدَّمها المسيرى، من أبرز الأعمال التى تقوم بهذه المهمة.

ولم يكتب المسيرى سيرته الذاتية ليستخدم مصطلحات مركَّبة تستعصى على الفهم، أو يتمحور حول ذاته ويحكى تفاصيل شخصية. بل ليربط الإنسانىَّ بالفكرى، ويقرن تاريخه الشخصى بتاريخ الفكر العربى المعاصر، وتاريخ قضايا الأمة وهمومها. ولعل هذا الكتاب يكون مصدراً ثريًا للأجيال الشابة، لتتعلم كيف

يمكن للعقل أن يكون متجاوزاً للّحظة التاريخية، وقادراً على فهمها والنظر إلى ما قبلها وما وراءها، استشرافًا لمستقبله.

لكن، ما الذى يدفع عقلاً مثل عقل المسيرى إلى كتابة قصص الأطفال، والتى حصل عنها على جائزة سوزان مبارك لأدب الطفل؟

الدافع هو رسالة العقل الموسوعى الذى يدرك أن الأمة التى تدافع عن فكر حضارى مستقلٍ وفعل حضارى مستقلٍ، لابد أن تتزود بهذه المعرفة القوية على كافة المستويات، وأن رسالة العقل الموسوعى هى إبراز جوانب تميُّز حضارته والمساهمة فى مواجهة تحديات واقعها. ومن هنا كتب المسيرى قصصًا للأطفال ضمَّنها رؤاه الفلسفية، وأبرز فيها قدرة القَصص على تغيير رؤى العالم، حيث تخرج سندريللا من أَسْر العقل الغربى لتتواصل مع حاضرها، وتركب مترو الأنفاق، وتُدعى إلى حفل بمناسبة حصول الأمير قمر الزمان على الدكتوراه، وترتدى زيًا أهدته إليها زينب هانم خاتون لا الساحرةُ الطيبة!

إنها قصصٌ مسيريةٌ.. جدًا!

فلسطين: النموذج الإنسانى

تمتلئ المكتبة العربية بدراسات وكتب ومقالات كثيرة حول «القضية الفلسطينية»، ويدور معظمها حول التاريخ المعاصر ونشأة الصراع العربى/ الإسرائيلى وتطوره، والكفاح الفلسطينى وقوى المقاومة الفلسطينية، والدوائر المختلفة للقضية داخليًا وإقليميًا، عربيًا ودوليًا، ومسارات التسوية والتوازنات الدولية. ومنذ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية الأولى صدر العديد من الأبحاث حول يوميات الانتفاضة، وأثرها فى الكيان الصهيونى. كما برز اهتمام متزايد بالأوضاع فى ظل السلطة الفلسطينية وتوازنات القوى الفلسطينية، ومستقبل مفاوضات السلام وأزمة التسوية الراهنة.

كل هذه الأدبيات ركزت على «القضية» و«الشعب». وهى وحدات تحليلية هامة، لكنها من ناحية لا تعبِّر بدقة عن الإنسانى/ الشخصى/ الفردى، ولا ترتفع إلى الفلسفى/ النظرى/ المعرفى من ناحية أخرى.

وبمهارة فريدة استطاع المسيرى فى كتابات ودراسات متنوعة، فى الأدب والشعر والفلسفة والنظرية المعرفية، أن يجمع هذه الخيوط كلَّها ليرسم لنا صورة مركبة لفلسطين، فلسطين: الطفل والمرأة والرجل، فلسطين: الشاعر والأديب، فلسطين: الرؤية الثرية للكون والحياة.

وإذا كان المسيرى قد انشغل لما يزيد على العقدين بدراسة الجماعات والتواريخ اليهودية، وكذلك بتحليل الأيديولوجية الصهيونية، فإن هذا كان أيضًا محاولة لرسم صور الآخر اليهودى، الذى يواجهه الفلسطينى فى نضاله. وهذا الآخر ليس شخصًا مجردًا، ولكنه أيضًا طفل وامرأة ورجل، وأدب وشعر، ورؤية مقابلة، ومتنافرة للكون والحياة. ففلسطين جزء من تشكيل حضارى. والدولة الصهيونية أيضًا جزء من تشكيل اجتماعى وحضارى، هو أوربا القرن التاسع عشر وتجربتها الرأسمالية وأدواتها الإمبريالية.

لقد تلمَّس المسيرى مبكرًا طبيعة الإبداع الفلسطينى، هذه الروح النابضة التى ترتبط بالأرض لتدافع عن الوطن، لكنها لا تغرق فى الأرض/ المادة لتصبح رؤية قومية ضيقة، بل تجعل الأرض مساحة لاسترجاع الحق المسلوب، والدفاع عن ماضٍ وتراث هو أساس هُويةٍ للحاضر واستشرافٍ للمستقبل.

يقرأ المسيرى ويحلِّل شعر توفيق زيَّاد ومحمود درويش وسميح القاسم وغيرهم، ويرصد هذه الصور التى تعبر عن مقاومة وصمود الإنسان الفلسطينى. وهو حين يعالج هذه النصوص كأستاذ متخصص فى الأدب، قبل أن يكون باحثًا بارزًا فى الصهيونية، أو مؤلفًا لكتابات موسوعية فى مجالات نظرية ومنهاجية شتى. حين يعالج المسيرى - أستاذ الأدب والشعر - النصَّ الشعرىَّ الفلسطينىَّ فإنه يرصد جماليات هذا الشعر الذى صاغته المحن، ولا يرى فى الشكل الفنى المتمرد، أو البُنَى اللفظية المتآكلة أحيانًا، سوى محاولة واعية من الشاعر لإبراز هذا الدور

المحارب الفروسى للشعر والشاعر، بدلاً من تكريس الوقت لتجميل البُنَى اللفظية والانفصال عن الحياة[1].

كما أن هناك مختارات فى القصص القصيرة الفلسطينية ترجمها المسيرى مع ابنته الدكتوره نور المسيرى. والقصص التى تضمها المختارات ليست بالضرورة قصص مقاومة، فبعضها يتناول إشكاليات إنسانية عامة. وتدور المختارت حول الموضوعات التالية: ظلال الفردوس المفقود - منفيون فى الأرض - لاجئون فى أرض معادية - بابل - الموت فى الحياة والحياة فى الموت - أحلام الفردوس والعودة إليه. وهذه الكتابات فى الشعر والقصص الفلسطينى تشكل، مع كتاباته عن الأدب الصهيونى والأدب المكتوب بالعبرية وآداب الجماعات اليهودية، نسقًا متكاملاً يقارن بين نسقين فى إدراك الإنسان والوجود.

النموذج الانتفاضى

وحين تندلع الانتفاضة الفلسطينية يجد المسيرى نفسه مستوعَبًا تمامًا فى أحداثها، ومستوعبًا تمامًا لأهمية هذه اللحظة التاريخية فى الجهاد الفلسطينى. مما يدعوه إلى تأجيل مَشروعه البحثى الأساسى وهو موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية قليلاً ليكتب دراسة فريدة عن الانتفاضة، هى **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة** (تونس - ١٩٨٨م). وبدلاً من أن يرصد يومياتها بشكل معلوماتى أخرس، يستنطق المسيرى، بطريقته المميزة، المعلومات والبيانات والتفاصيل اليومية الصغيرة لتتحدث بلسان إنسانى متألق، ثم يجرد منها رؤية معرفية تكمن وراء كل تفاصيلها، هى رؤية شاملة للكون والحياة. وبذلك يتجلى من التفاصيل الدقيقة نموذج إدراكى ومعرفى، لم يكن ليدركه إلا عالمٌ عربى منشغل مع آخرين بتأسيس علوم إنسانية عربية، أكثر قدرة على تفسير الواقع وتحريكه من

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى: «شعر المقاومة الفلسطينية: العروبة والجماليات»، مجلة **فكر**، (القاهرة) أكتوبر ١٩٨٥. «أناشيد الانتصار الفلسطينية»، مجلة **العربى** (الكويت) سبتمبر ١٩٨٥. «الصمود والمقاومة والنصر»، مجلة **أدب ونقد** (القاهرة) يناير ١٩٨٩.

النماذج المستوردة جاهزة التصنيع. لذا كانت الانتفاضة بالنسبة للمسيرى لحظة تاريخية نادرة كدارس للظاهرة الإنسانية فى العالم العربى؛ إذ رأى فيها النموذج المعرفى الذى يبلوره وقد تحول إلى حدث يومى.

وقد وضع المسيرى يده على النموذجين المعرفيين المتصارعين فى فلسطين المحتلة، فيما أسماه: نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، وهو نموذج يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج وبين الجزء والآخر، فأجزاؤه ليست متلاحمة مع بعضها البعض. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة والانقطاع، ويدور فى إطار السببية الفضفاضة، ولذا لا يسقط فى الواحدية أو التلاحم العضوى. ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض، إلا أنها ليست مفتّتة ذريًّا؛ فهى فى علاقة تكاملية، بحيث يمكنها أن تتناسق فيما بينها وأن تتفاعل. ولذا فهو نموذج يعرف الاتساق والاستمرار والتكامل، ومع هذا يُبقى لكل جزء من أجزائه استقلالَه وكينونتَه وشخصيتَه وهُويتَه. فالأجزاء مترابطة دون أن تكون متلاحمة عضويًا، والكلُّ ينظِّم الأجزاء دون أن يبتلعها، ودون أن تذوب هى فيه، ودون أن تُردَّ فى كُلِّيتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة، ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة.

وقد وضع نموذج التكامل الفضفاض غير العضوى هذا مقابلَ نموذج التلاحم العضوى، الذى تتسم عناصره بأنها جميعًا متماسكة متلاحمة، بحيث لا يستطيع عنصر أن يستقل عن الكل، ولا يتمتع بمساحة يتحرك فيها بشىء من الاستقلال (وهذا هو النموذج السائد فى الأوساط الثورية فى العالم العربى، بل وفى العالم الحديث بأسره، وهو النموذج المهيمن على الدولة المركزية القومية وعلى منظومة الحداثة الغربية).

إن أبرز إسهامات المسيرى أنه أدرك أن الانتفاضة ليست حركة عصيان مدنى لتحرير فلسطين أو الشعب العربى، وإنما هى نموذج متكامل ورؤية للكون، يمكن استخدامه فى إدارة المجتمع العربى بطريقة تفجِّر الإمكانات الثورية والإبداعية لدى الجماهير، وهذا ما أخفقت فيه كلٌّ من الحركات الثورية العربية وأعضاء النخب الحاكمة. فإنجاز الانتفاضة إنجاز لنا جميعًا، نحن أبناءَ الشعب العربى والشعوب

الإسلامية. وهو طريقة للجهاد ذات فعالية عالية. ولعل عودة الانتفاضة ونشاطها (فى انتفاضة الأقصى - سبتمبر ٢٠٠٠م) بعد سكونها، يعنى أن نموذج الجهاد لا يموت، فهى قد تهدأ قليلاً لتراقب ما يحدث، لتعود حية شامخة، كالنجم الساطع فى سمائنا، التى لا تتلألأ فيها، مع الأسف، كثيرٌ من النجوم!

الخطاب العربى/الإسلامى الجديد

هل يمكننا القول بأن كل إسهامات المسيرى تندرج تحت مسمًّى «خطاب عربى جديد»، خطاب مركَّب يقدم رؤية مختلفة فى إدراك الحضارة الغربية والصهيونية والشعر الرومانتيكى والعلم والمنهاجية، والعلمانية المادية الشاملة، ونقد الحداثة والتجاوز الإنسانى، ويرسم ملامح الخطاب الإسلامى المطلوب فى هذه اللحظة التاريخية؟ هل قدَّم لنا المسيرى نماذج تفسيرية ومفاهيم توليدية نقدية، بما يمكننا معه القول بأنه، عبر كل إسهاماته، قد صار فى ذاته نموذجًا «مسيريًا» لمفكر عربى مختلف؟

نعم.

فقد تجاوز المسيرى الخطاب العربى السائد حول العلمنة فى جانبها العقلى والرشيد، ليقدم رؤية تحليلية للعلمنة فى تطورها نحو معاداة الإنسان. وبذلك يعتبر الصهيونية أحد نماذج العلمنة المتطرفة، ويدعو إلى إدراك العلمنة فى جوانبها غير الإنسانية، وأزمتها فى مجال القيم والأخلاق التى هى أساس رؤى العدل والحرية.

وهكذا ينقل المسيرى العقل العربى إلى مساحات جديدة، ويتجاوز بحقٍّ جدل الدينى والسياسى العقيم الذى سيطر على الفكر العربى عقودًا طويلة، وذلك دون أن يسقط فى خطاب إسلامى سياسى مغلق وضيق. ويعطينا الشجاعة على صياغة مناهج علمية نقدية حضارية مختلفة، لكنها لا تغرق فى الخصوصية، بل تزعم أنها تملك قدرة تفسيرية مستمدةً من أصولها الإنسانية.

وحتى العودة للإسلام لم تكن، عند المسيرى، عودة فردية خلاصية. بل كانت عودة لنموذج معرفى كُلِّى متجاوز يضع الإنسان فى قلب المنظومة المعرفية، ولذلك كانت عودته متواكبةً وتطويرَه لفكرة النماذج التحليلية فى فهم الظواهر، لا نفى الآخر فكراً أو معرفة. فبدون نظريات كبرى لا توجد نماذج معرفية تعيننا على ترتيب تراكم المعلومات، لنستخرج منها معرفة تحليلية، لنكون، من ثَمَّ، قادرين على تفسير الظواهر واستشراف المآلات.

إنها حقًا مسيرة فكرية ثرية.. دفاعًا عن الإنسان!

*

الكامن والمجرَّد

رحلة فى عقل المسيرى

على جمعة*

تَسُدُّ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التى أصدرها د. عبد الوهاب المسيرى ثغرةً معلوماتية ومعرفية ومنهجية فى علاقتنا بالعدو الصهيونى، تلك المعرفة التى تصحِّح مسار القرار السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى، والعسكرى، بل والقرار الحضارى الذى ينبغى أن يكون مؤسَّسًا على علمٍ كافٍ وحقيقى بالآخر. وفى لقاء تليفزيونى فى أوائل السبعينيات مع الأستاذ محمَّد حسَنين هيكل سأله المذيع حول مدى معرفة العدو بنا، ومدى معرفتنا بالعدو، فأجاب: إن معرفته بنا كبيرة وعميقة بصورة خطيرة، ومعرفتنا به لا تكاد تُذكر. وفى ذلك الحين كانت الأرصفة تعج بكمٍّ هائل عن اليهود والصهيونية واليهودية وإسرائيل والموساد... إلخ! وكانت هذه المفارقة ـ وهى حقيقية ـ تمثل أزمة فى حد ذاتها، وتقرب من الظاهرة الصوتية، حيث تتقوى اللغة، وتعلو النبرة، وتحسن الخطابة، ويشعر المتكلم أنه قد عمل شيئًا وصنع ما يجب عليه أن يصنعه من أثر فخامة الألفاظ وجلالة الأداء، فى حين أن الأمر لم يتعد بعد مرحلة الحديث أو عرض الرغبات أو التمنى!

وأنا أدعى أن العمل المتواصل لمدة ثلاثين عامًا، والذى قام به د. المسيرى، قد ملأ الثغرة، ووضع الأساس لاستمرار ملئها، لأن المعرفة لابد أن تستمر؛ لأن طبيعتها متحركة نامية متغيرة، وليست جامدة أو مغلقة.

---

* أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات العربية والإسلامية ـ جامعة الأزهر، ومفتي الديار المصرية.

ولابد أن هناك منهجًا كامنًا وراء ذلك العمل الذى نجح وأنتج هذا النتاج المتميز، هذا المنهج ينبغى أن نسعى لاستخراجه من كمونه فى فكر المسيرى، وأن نقوم برحلة نحاول فيها اكتشافه وكيف عمل. ولعل المسيرى يساعدنا، بطريقة الاستبطان والتأمل الداخلى، فى تتبع هذا المنهج وإبرازه فى صورة إجراءات يمكن محاكاتها وإشاعتها بين طلبة العلم والباحثين، واستعماله فى التطبيق على الجزئيات، وهذا هو المأمول من تحول الفكر إلى علم. فالفكر من خصائصه أن يكون طليقًا حرًا، أما العلم فيغوص إلى المعانى، ويلتقط المجرد خلف الجزئيات المتعددة، ويرسم الأنساق المعرفية والعلاقات البينية، وقد يكون ذلك فى حالة لم يستقر فيها المصطلح بإزاء معناه المحدد الدقيق الذى عرفه المنطق الصُّورى. ومن أجل هذه الخاصية الأخيرة يثور حول الفكر الجدل. وقبل تحوله إلى قالب العلم الجامد المحدد قد يرفضه بعضهم، وخاصةً الأكاديميون منهم، وذلك لأنهم سيحاكمونه بمعانى المصطلح الدقيقة التى شاعت عندهم واستقرت بينهم. إلا أن الفرق بين العلم والفكر سيظل أمرًا واجب المراعاة، حتى تتم عملية التطور الفكرى والعلمى معًا.

لقد نشأت الجامعة أولَ ما نشأت وهى ترعى الفكر، وتجعل من أروقتها محضنًا له حتى يشب ويوضع فى قالبه، ويتحول إلى علم قابل للنقل والتعليم. واستمر الفكر يجرى فى صورة نهر مستمر التدفق، يغذى العلم كل حين. وهذا ما ميَّز الجامعة فى مفهومها الأصيل عن التعليم الأساسى. ولكن للأسف، حدث أن اعترى هذا المدَ الفكرى فتورٌ ضرب الفكر داخل الجامعة فى مقتل، وجعلها محضنًا للعلم فقط، مما اضطر المفكرين إلى الخروج عن وظيفة الجامعة، والتحرر من الاقتصار على التلقين، والعودة بأنفسهم إلى مجال الفكر، والتأمل، والتدبر. ولعل المسيرى كان من أبرز من فعل ذلك، فأمتعنا بهذه الموسوعة المعرفية الفكرية على حالها التى خرجت عليها.

فالموسوعة إذن ليست مجرد جمع لمعلومات وسرد لحقائق، بل هى عملية تجديد

للجزئيات حتى تصل بنا إلى الكامن الذى وراءها ، وتحاول أن تستخدم ذلك الكامن فى فهم وتحليل المعلومات التى لدينا والحقائق التى نتوصل إليها .

ومن هناك ؛ فإن هذه الموسوعة لابد أن يُنظر إليها كعمل كُلىٍّ ، وليس شأنها شأن الموسوعات الأخرى التى يُرجع إليها عند الحاجة لمراجعة مادة بعينها . إن هذه الموسوعة تبين كيفية تحليل المعلومات ، وبناء الأنساق المعرفية بإزائها ، فلابد من إدراك تلك الحقيقة حولها ، وهى أنها نشأت وصُنعت «للقراءة» لا «للمراجعة» .

لقد استطاع المسيرى أن يجمع فيها بين المعلومات التى نحتاج إليها ، وبين الخلفيات الكامنة التى تعطينا قدرة على التفسير والفهم الأعمق ، ولعل هذا كان وراء عدم ذكر مراجع للاستزادة أو التفصيل ، حيث تُعدُّ الموسوعة عملاً إبداعيًا تعكِّر عليه الإحالة إلى مصادر أخرى قد تَسْلُك فى التحليل غيرَ ذلك المنهج ، وتعرض بخلاف ذلك العرض ، فتكون الإحالة حينئذ نوعًا من التناقض ، وضربًا من الاضطراب . وفى الحقيقة ، إن هذا النوع من التأليف ليس مطروقًا عندنا ، ولذلك تجب مراعاة ذلك ، واعتبار الموسوعة عملاً يجب أن يُحتذى فى قابل الأيام . وهى فتح جديد يذكِّرنا بتسمية أحمد باشا تيمور للأعمال الموسوعية الشاملة باسم عربى الاشتقاق يعبِّر عن هذا المعنى الذى أمامنا وهو كلمة «مَعْلَمة» ، فهو مصدر ميمى يُشتق للدلالة على الزمان والمكان والحدث .

والعلم فى اصطلاحنا التراثى إدراك جازم مطابق للواقع ناشىء عن دليل ، فهو من أنواع الاجتهاد والإبداع ، وفيه خروج عن التقليد - الذى يكون عن غير دليل - ، وهو أيضًا جازم ؛ لتسلسل مراحله وقوة برهانه .

هذه كلمة عامة حول الموسوعة ومنهجها ، ويمكن أن نلخص ما نريد قوله تفصيلاً حولها فيما يلى .

* * *

(١)

أول ما تعلمنا هذه الموسوعة هو التواؤم بين سرد المعلومات وتحليلها، مع الرغبة فى الوصول إلى المنهج الكامن والنموذج المعرفى الذى يمكن به تفسير كل الظواهر وتحليل كل المفردات.

وغياب هذا المفهوم يوقع كثيراً من المؤلفين فى التناقض، فيبدأ الواحد منهم كتابه بنموذج، ويتوسطه بنموذج آخر، ويختمه بثالث، وهو لا يدرى أنه قد خالف نفسه وناقض ما تبناه، وأن الأخذ باللاحق ينقض السابق!.

إن البحث عن «الكامن» من أهم مباحث المعرفة بمعناها الفلسفى، فهو يمثل القاعدة الكلية أو الضابط الكلى لمجموعة كبيرة من الجزئيات، ولقد شغل هذا الأمر الفكر الإسلامى، وكان وراء جملة من العلوم الأساسية المنظِّمة للفهم، والمرشِّدة للفكر، كعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث (المصطلح)، وعلم القواعد الفقهية، وعلم الفروق والجوامع.. ونحوها من العلوم المتميِّزة التى نشأت فى محضن الإسلام، دون أى تأثر بالفكر الغربى اليونانى أو الفكر الهندى الشرقى. ففى علم أصول الفقه، مثلاً، نجد النظريات السبع التى تمثل نتاج رحلة فى فكر الفقيه المجتهد، حيث إنه أثار أسئلة تمثل مشكلات بحثية، وأجاب عنها بمجموعة من الإجابات كوَّنت نسقًا فيما بينها، وأنشأت علاقات بينية فيما بينها، لتخرج لنا فى النهاية علمًا ناضجًا كاملاً، أصبح أداةً لفهم النص، وصار استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لا يتم إلا تحت مظلة هذه الأداة.

وهذه هى النظريات السبع:

أ) نظرية الحُجِّية: وتبحث فى: ما الحجة التى يمكن بها أن ندرك الأحكام الشرعية؟ والإجابة أن الحجة هى القرآن، باعتباره النصَّ الموحَى به، المعصومَ من التحريف، المنقولَ إلينا بالتواتر الذى يفيد القطع، وهو كلام الخالق المطلق الذى يخرج عن حدود الزمان والمكان (وهذه هى قضية عدم خلق القرآن، بمعنى الإقرار المطلق به، وتحريره من النسبية). وبناءً أيضًا على أننا ملتزمون فى هذه الحياة الدنيا، فنحن لم

نُخلَق عبثًا، وأننا محاسبون على ما نفعل فى يوم آخر فيه الحساب (العقاب والثواب)، وأن هذا التصور الكلى يجيب عن الأسئلة الكلية الكبرى التى شغلت البشر منذ بدء الخليقة، وهى: من أين أتيت؟ (الماضى)، وماذا أفعل الآن؟ (الحاضر)، وماذا سيكون غدًا؟ (المستقبل). وهى الإجابات التى شكلت بالأساس علم الكلام عند المسلمين، وهى أيضًا الإجابات التى تجيب على أسئلة إيليا أبى ماضى فى طلاسمه!

وإذا ثبت أن القرآن هو الحجة التى يؤخذ منها الأحكام، فإنه ـ أى القرآن ـ يأمر باتباع بيان المبلِّغ عن ربه، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، فى سنته، فالسُّنة هى البيان العملى التطبيقى لما جاء فى القرآن من سنن إلهية، ومبادئ عامة، ومقاصد شرعية، وقيم عالية، وأحكام فقهية، وتصورٍ عام للإنسان والكون والحياة والوجود والمعرفة.

ب) نظرية الإثبات: إذا تقرر أن القرآن والسُّنة مصدرا التشريع، فكيف ثبتا عبر العصور؟ هنا نشأ علم مصطلح الحديث وعلم القراءات فيما سمِّى «علم النقل»، ووضعت الأسس والمعايير لضبط هذا الجانب بما لم يوجد فى تراث أمة من الأمم حتى اليوم. وقد تساير النقل الكتابى مع النقل الشفاهى للقرآن والسُّنة، عن طريق تلقى كل جيل عن الجيل السابق بالقراءة والتعلم والتعليم، وتولدت علوم تراجم الرجال والجَرْح والتعديل والرواية والدراية. مثلما تولدت علوم مساعدة للنقد الداخلى للنص كعلوم النحو والصرف والبلاغة، ومباحث اللغة فى دلالات ألفاظها وخصائصها. كل ذلك من أجل تحقيق الإثبات (أو القبول والرد).

جـ) نظرية الفهم: كيف نفهم النص الذى اعتبرناه حجة ثم ثبتت لدينا صحته؟ للإجابة عن هذا السؤال المهم وضع الأصوليون مجموعة من أدوات التحليل، التى يمكن بمراعاتها عصمة الذهن عن الخطأ فى الفهم، وأن يكون الفهم دقيقًا عميقًا صحيحًا، أقربَ ما يكون لما يتبادر إلى ذهن العربى ـ الذى كان مصدر التشريع بلغته ـ من معنى، وجمعوا ذلك من مجموع اللغة العربية فى مفرداتها وقواعدها، ومجموع الأحكام الفقهية الموروثة، المتفق عليها والمختلف فيها.

د) نظرية القطعية والظنية: باستعمال هذه الأدوات فى فهم النص حدث احتمال

فى دلالة بعضها، وقطع فى بعضها الآخر. إلا أن ما وقع فيه الاحتمال لم يكن أيضًا محلاً خلاف، بل كان محلاً إجماع على أحد معنييه، وهنا جاء دور الإجماع ليحافظ على هُوية الإسلام، ويمنع من حمل النص الظنىّ الدلالة - المقطوع بمعناها فى نفس الوقت - إلا على معناه المُجمَع عليه.

هـ) نظرية القياس: ولما كانت النصوص متناهيةً، والأحداث مستمرة غير متناهية، ولكل حدث حكم ولابد - لم يكن بُدٌّ من تنظيم عملية الإلحاق، بحيث يُلحق حكمُ غير المنصوص عليه بحكم المنصوص عليه أو الأقرب شبهًا به، وحينئذ تكون الشريعة سارية بروحها فى كل مستجدٍّ، وذلك برعاية العلل والحِكَم والمقاصد التى ترمى إليها الشريعة فى أحكامها.

و) نظرية الاستدلال: وهى مجموعة من المحدِّدات كالعُرف، وسد الذريعة، وقول الصحابة، وشرع من قبلنا.. ونحوها، مما تمثل بيئةً للحكم يجب مراعاتها ومراعاة المصلحة، ولو كانت مرسلة عن الدليل الشرعى.

ز) نظرية الاجتهاد: وفيها تفصيل شروط الباحث، وكيفية بحثه، وكيفية إيقاع النص على الواقع.

هذه النظريات السبع تبين لنا ترتيب فكر الأصولى، وتمثل رحلة فى عقله، وهى التى بلورت مسائل أصول الفقه بوضعه المعروف لنا إلى اليوم.

(٢)

فكيف يمكن أن نصل إلى ذلك التحليل وإلى الكامن وراء المذكور؟ إنه يتم بواسطة عملية ذهنية يمكن أن نطلق عليها التجريد. ولقد كان الأقدمون يطلقون عليها تنقيح المناط والسَّبْر والتقسيم، حيث نقسِّم صفات الشىء المطلوب تجريده، ونَسْبُر غَوْرَ كل قسم لتحرير اللباب منها، بحثًا عن الكامن وراءه.

والتجريد يعنى إسقاط المشخِّصات عن أربع جهات: الزمان - المكان - الأشخاص - الأحوال. والتجريد منهج محترم، ولكن قد يؤدى، بناءً على عناصر أخرى، إلى نتائج مختلفة بين شخصين يستخدمانه فى تحليل مسألة واحدة.. ولكن سيظل

التجريد عملية فكرية مقبولة ولازمة، حتى نصل - وإن اختلفنا - إلى الكامن الذى يساعد على التفسير.

إن هذا التجريد يمكن أن نلحظه فى الحديث النبوى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد) تَعدل ثُلث القرآن»، أو الحديث الآخر: «(يس) تَعدل رُبع القرآن»، حيث يشير الحديثَ إلى أن القرآن يتكلم عن التوحيد والشريعة والنظام الأخلاقى، والتوحيد بذلك واحد من ثلاثة موضوعات أساسية يتكلم عنها الكتاب الكريم، فالإخلاص ثُلث القرآن بهذا المعنى . . . وهكذا.

ونلحظ هذا فى كتاب أصول القضاء الشهير الذى بعث به عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى حيث ورد فيه: «. . . واعرف الأمثالَ والأشباهَ، ثم قسْ الأمورَ عندك . . .». وكذلك، نجد الشافعى يعتبر حديث «إنما الأعمال بالنياتَ» ثُلثَ العلم، ويجعل ثلاثة أحاديث يبنى عليها الدين وهى هذا الحديث، وحديث: «من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ»، وحديث: «منْ حُسن إسلام المرء تركُه ما لا يعنيه».

فكيف يتم إسقاط المشخِّصات فى الجهات الأربع؟

يمكن تطبيق ذلك فى مثل حديث: «دخلت امرأة النار فى هرَّة حبستها. . لا هى أطعمتها، ولا هى تركتها تأكل من خَشاش الأرض» على النحوَ التّالى: حيث نجد هنا امرأة، يمكن أن نسقط صفتها الأنثوية، فتكون بذلك إنسانًا. وهرَّةً يمكن أن نسقط تحديد نوعها، فتكون مطلق الحيوان. ويمكن أن نجرِّدها عن صفَة الحيوانية ذاتها، لتصبح إشارة إلى أى جزء من الكون. وحبسًا يمثل مطلق الإيذاء والاعتداء. وبذلك تكون دائرة العلاقة فى الحديث بين إنسان - وكون - وفعل. ومن هنا يمكن أن نخرج بالتجريد إلى الكامن فى الحديث وهو: يجب أن تكون علاقة الإنسان بالكون علاقة إحسان، لا علاقة اعتداء. فإذا أضيف إلى هذا المعنى أن السماء والأرض تبكيان على الصالحين، وأن الكون مسخَّرٌ لبنى آدم، وأن الكون يسجد لله - سبحانه - ويعبده، وأن الاتجاه العام هو طاعة مخلوقاته له سبحانه، إذا تكونت هذه الرؤية الكلية لدى الإنسان تبين منها أن علاقة الإنسان بالكون علاقة تكامل وتفاعل وتعامل، وليست علاقة

صراع - كما هو مستقر فى الفكر الإغريقى القديم -، فوجود الصراع فى الكون لا يعنى أنه أصل العلاقة بين الإنسان وبين الأكوان.

(٣)

و مما يجب الاهتمام به أيضًا التأكيد على ضرورة قراءة الموسوعة فى إطار مصطلحاتها التى سكَّها ونحتها المسيرى، حيث إن بعض هذه المصطلحات قد تخالف مفاهيمها التى استقرت عند طوائف من المتخصصين فى علوم شتى. وقراءة الكتاب من خلال دلالات مصطلحاته الخاصة شيء مقرر لا جدال فيه. والكلام عن قضية المصطلح يثير فى النفس أسئلة مهمة، وهى: كيف ينشأ المصطلح؟ وكيف يُقبل لدى الجماعة العلمية؟ وكيف ينتشر؟ وكيف يستقر؟ وهى أسئلة متصلة بتحول الفكر إلى مرحلة العلم، وكيفية التعامل مع الأفكار، ووجوب عدم قولبة الفكر قبل نضجه، ووجوب أن تكون تلك القولبة - عندما تحدث - غير مانعة من انطلاق الفكر واستمراره وعطائه المتجدد. إن تحكُّم الصناعة فى الفكر هى أول طريقة لوأد ذلك الفكر والقضاء على أى أمل فى الإبداع، ولذلك كان الاهتمام بقضية المصطلح وما يتعلق بها أمرًا لازمًا فى هذا المجال.

ومن أسس ذلك فى تراثنا أنهم قالوا: الاستعمال من صفة المتكلم، والحَمْلُ على المعنى من صفة السامع، والوَضْعُ للمعانى بإزاء الألفاظ من صفة الواضع - والواضع هنا هو منشئ العلم، أى المفكِّر - فاللغة إنما وُضعت لأداء المعنى، حتى يصل إلى ذهن السامع من أقرب طريق فينشأ عندئذ تلقٍّ سليم. فالأداء والتلقى من وظائف اللغة - وبدونهما سنصل إلى «حوار الطرشانَ»!، ولابد فيهما من مراعاة الوضع، وهذا كله راعاه المسيرى عند التطبيق، وينبغى أن يلاحَظ فى الموسوعة كمفتاح لقراءتها.

(٤)

إن البحث عن الكامن والتجريد الموصل إليه، والمصطلح وحرية انطلاق الفكر هو الطريق الموصل إلى تأسيس النموذج المعرفى. ولقد بذل الدكتور المسيرى جهدًا كبيرًا

فى بناء هذه الطريق، وفى الوصول إلى ذلك النموذج فى دراسته لليهود واليهودية والصهيونية، فحرَّر مصطلح النموذج المعرفى، وعقد حلقات نقاش «سيمنارات» وندوات ومجموعات عمل، حتى أصبح على أرض صلبة حول النموذج مصطلحًا ومفهومًا، وفى هذه الطريق الطويلة تدربت عقول ذكية وكفاءات متميِّزة من خيرة شباب الباحثين على فهم النصوص والمعلومات، والقدرة على التحليل والربط وبناء النماذج المعرفية والأنساق المنهجية. فلم تكن الموسوعة - كما قد يظن البعض من عمل شخص واحد، بل هى نتاج فرَق عمل متصلة تدربت حتى تجعل من هذه الموسوعة مدرسة تُعلِّم وتُدرِّب على إدراك العصر بجملته ومدارسه الفلسفية والسياسية الشائعة.

(٥)

ومن هنا؛ فإن الموسوعة يجب أن تكون بدايةَ عمل موصول، لا نهايةَ جهد مشكور. ولذلك فنحن - من كل ما سبق - نطلب من المسيرى ما يلى:

أ) وضع خطة للأبحاث المنبثقة، ونعنى بها الأبحاث التى يمكن أن تخدم الموسوعة، أو أن تنطلق منها، أو تُتمَّ بعض موادها، أو تطبِّق بعض مناهجها، أو تتعلق بشىء من ذلك كله.

ب) وصف رحلته الفكرية فى صورة إجراءات حتى تستفيد بها الأجيال.

جـ) إتمام موسوعة العلمانية على هذا النحو من المجهود المعرفى.

د) استمرار الاستفادة من الموسوعة فى صورة المقارنة بين الحياة اليهودية، بما اشتملت عليه من تيارات وفرق وتطور وانحسار ومشكلات ومواجهات، وبين الحياة الإسلامية وإيجاد مواطن التشابه ومواطن الاتفاق، وإدراك الكامن وراء كُلٍّ من التشابه والاتفاق بين الحياتين، فبمثل هذا تقترب معرفة العدو ومعرفة كيفية التعامل معه من التمام.

نسأل الله أن يوفق الأستاذ الدكتور المسيرى، وأن ينفع بجهده وعمله، وأن تستفيد الأمة من ذلك كله، لتنطلق نحو غد أفضل.

مفكرٌ عربيٌ في سياقٍ عالمي

المدخل إلى فكر المسيرى

كافين رايلى *

يقف عبد الوهاب المسيرى فى مصافِّ المُنظِّرين المبدعين فى مجالى الدين والمجتمع، جنبًا إلى جنب مع أسماء مرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس ڤيبر وإميل دوركهايم. وكما فعل سابقوه اللامعون، استخدم المسيرى عقلية واسعة المدى، وتعليمًا أدبيًا عريضًا، وطاقة هائلة - كى يقدِّم إنتاجًا نظريًا ثريًا، ويتناول بعضًا من أهم قضايا عصره الثقافية والسياسية.

غالبًا ما تختزل المداخل النظرية العظيمة الدين والمجتمع إلى ضدين دياليكتيكيين. فهناك مدخل ڤيبر المعروف «العقلانى والكارزمى»، ومدخل ترولتش «الكنيسة والطائفة»، ومدخل المدرسة الفرنسية «المقدَّس والمدنَّس». وعلى طريقة مشابهة، علَّم المسيرى كثيرين منا كيف نميِّز العواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالتجاوز والحلول (الكمون).

يرتبط التمييز الواعى للمسيرى بين موجات الفكر التجاوزية والحلولية ارتباطًا واضحًا بتعرفه على البروتستانتية الأمريكية فى الستينيات، حيث كانت البروتستانتية - بالنسبة إلى معظم الأمريكيين - مؤسسة خفية، وعقيدة مسيطرة، لا يكاد يقترب منها أحد بهدف التحليل والمراجعة. لقد قام علماء اجتماع الدين بدراسة الكاثوليكية واليهود، وبينما تمكَّن علماء لاهوت بروتستانتيون - من أمثال

---

* مؤرخ أمريكى بارز - رئيس جمعية دراسات تاريخ العالم بالولايات المتحدة.

بول تيليتش Paul Tillich، ورينهولد وريتشارد نيبور Reinhold and Richard Nieburh، وهارفى كوكس Harvey Cox. من اكتشاف وجوه الفكر البروتستانتى، كانت الدعامات الثقافية للبروتستانتية الأمريكية من المسلّمات الواسعة النطاق.

أما المسيرى، وهو الأجنبى الذى لا ينتمى إلى الثقافة الأمريكية، فقد استطاع، بعين ثاقبة وأذن واعية، أن يلحظ ما أخفق «أهل البلاد» فى الإمساك به. واستطاع المسيّرى المُنظّر أنّ يغزل هذه الملاحظات فى نسيج غنى. لا زلتُ أذكر تعليقه، ربما فى أول لقاء لنا، على الطريقة الأمريكية فى المحادثة، والتى رأى أنها انعكاس للبروتستانتية. قال المسيرى: إن المعنى الذى يرمى إليه شخصٌ ما فى مصر ينعكس فى نبرة صوته، أما فى أمريكا فإن الناس يتحدثون بشكل روتينى! حتى وهم ينطقون كلمات من قبيل «خيالى»، «غير عادى»، «رائع»، فإنهم يقولونها بأكبر درجة من سطحية المشاعر، وكأنما يُعلّقون على الطقس! لقد رأى المسيرى أن ذلك الخلل بين التعبير من ناحية وبين العاطفة أو المشاعر من ناحية أخرى، وبين المضمون والمظهر، إنما يظهر بوضوح شديد بين البروتستانتيين الأمريكيين، وأن جذوره تستمد غذاءها من اللاهوت البروتستانتى، وخاصةً فى ذلك الإحساس المعذّب، بسبب المسافة بين تجاوز الإله وسموه وبين ضعف البشرية البادى.

غير أن دراسة الأدب الأمريكى والإنجليزى كانت هى الوسيلة التى تحولت فيها هذه الأفكار إلى نظرية يدعمها الدليل. فمن خلال قراءاته لشعراء مثل تشوسر وكوليردج ووردزورث ويتمان، استطاع المسيرى أن يستجلى استخدام الكاتب للتجريد أو التخصيص كدليل على إيمانه بألوهية حلولية أو مجاوزة، أو كدليل على وجود ميول لديه نحو العلمانية أو وَحْدة الوجود. وكانت مثل هذه الأفكار والموضوعات جديدة، بل غريبة على «النقد الجديد» اللاتاريخى، والذى كان مُجتاحًا أقسامَ الأدب الأمريكى والإنجليزى فى الستينيات، لكن المسيرى بكتابته المُقنعة وشخصيته القوية استطاع أن يهزم معارضيه.

فى بداية معرفتى بعبد الوهاب المسيرى، كنت أفهم أنه يستخدم مصطلحى

الحلول والتجاوز كي يُفرِّق بشكل عام بين الحساسيتين الكاثوليكية والبروتستانتية. إذ أنه من المعروف أن الكاثوليكية تؤكد على مبدأ حلول الإله، وتعكس ذلك مؤسسات تاريخية كالكنيسة والبابوية. بينما أكد لوثر وكلفن على مبدأ ضعف الإنسان وهشاشته أمام إله بعيد مجاوز. غير أن هذه المفاهيم ساكنة، في أحسن حالاتها. وكان فكر المسيري دائمًا أكثر عمقًا وحركيةً (دينامية) من ذلك. لقد بيَّن كيف خلقت أفكار كالحلول والتجاوز ديناميات ثقافية مختلفة، ليس بين الكاثوليك والبروتستانتيين فحسب، ولكن أيضًا داخل الجناح الواحد. فعلى سبيل المثال، ومن خلال ما كتبه كل من وردزورث وويتمان، فرَّق المسيري بين البروتستانتية الإنجيلية التقليدية وبين البروتستانتية الأمريكية الراديكالية. والأكثر من ذلك أن المسيري استطاع أن يُبيِّن، من خلال إنتاج فرد واحد مثل والت ويتمان، كيف يمكن أن تنقلب الأفكار البروتستانتية المتشددة في مبدأ التجاوز إلى النقيض؛ أي تتحول إلى نوع من وَحْدة الوجود العلمانية التي تتجلى في الاحتفاء بالذات، وفي النظر إلى الجسد بوصفه مصدراً للطاقة، وقوة الحياة. وفي مقال تال عن ثورو بعنوان: «الانسحاب إلى ولدن **Walden** والخيال البروتستانتي الكلْفنيّ» يرى المسيري أن الانتقال من مبدأ التجاوز المتشدد إلى مبدأ الحلول المتشدد وحَّد البروتستانتية الأمريكية، بدايةً من فلسفة «قوطون ماثر»، وانتهاءً بتجاوزية «نيو إنجلاند»، صابغًا الثقافة الأمريكية برمز النزعة الفردية العلمانية وعبادة الطبيعة:

«ربما تتمثل الفكرة الأصلية للمذهب البروتستانتي في الإيمان بأن الفضل والمغفرة إنما تأتيان عبر الإيمان، الأمر الذي يعني من ناحية عجز الإنسان الكامل أمام الله وعدم جدوى جهوده كي يحقق الخلاص. لكنّه يعني، من الناحية الأخرى، استقلال الإنسان عن أية أطر مؤسسية زعمت الحق في أن توجه فضل الله ومغفرته للإنسان. كما أنه يعني أيضًا حرية الإنسان في أن ينال فضل الله ومغفرته بشكل فردي ومباشر».

وكما فعل قوطون ماثر، ذهب ثورو إلى الغابات «كي يكون متواصلاً حقيقيًا في الطبيعة» على حد قول المسيري.

والسؤال الآن: هل ساعدت البروتستانتية عبد الوهاب المسيرى على فهم الصهيونية اليهودية، أم أن العكس هو ما حدث؟

صرَّح المسيرى فى مقابلة صحفية مؤخراً (فى ٣٠ يناير ١٩٩٧): «تعرَّفت على أمريكا فى عام ١٩٦٣. ومن فورى اكتشفت فكرة نهاية التاريخ»، وهو يشير بذلك إلى الفكرة التى ترى أمريكا بوصفها «صهيونًا جديدًا» يقوم «بإنهاء التاريخ».

وأيًا ما كان من شأن السؤال الذى طرحته، فالذى يهمنا هو أن انفتاح المسيرى على المجتمع الأمريكى والصهيونى قد مكَّنه من أن يُعمِّم نوعًا خاصًا من الخبرة الدينية، التى من الممكن أن نسميها «صهيونية». كانت خصائص هذه النظرة ـ ولا تزال ـ تقوم على إنكار أهمية الماضى فى مقابل أن مستقبلاً أبديًا سيقوم فى هذا العالم، ومن ثَمَّ يتحول تجاوز الإله إلى حلولية دنيوية، وتُستعمَر أرضٌ بلا شعب من أجل شعب بلا أرض، ومن أجل إقامة المدينة الخالدة، وكذلك من أجل إقامة أو خلق الثقافة الحق التى لا تتأثر بخصوصيات الزمان أو المكان أو الذوق أو الأخلاق؛ أى أمريكا وإسرائيل باختصار. لقد وجدت فى فكرة الصهيونية كميل عام فى التفكير وفكرة وجود الصهيونيات المقارنة دافعًا قويًا لى وأنا أبحث عن طرق لفهم وكتابة التاريخ المقارن. لقد قدمت الصهيونية تشابهات عديدة، فى تاريخ أمريكا وإسرائيل وجنوب أفريقيا و"مستعمرات استيطانية» أخرى، قبل أن ينتشر مصطلح «الصهيونية» ذلك الانتشار الواسع (يُعد مصطلح «الأمم الجديدة» الذى وضعه المؤرخ لويس هارتز فى ذلك الوقت المبكر وسيلةً فجَّةً بالمقارنة).

* * *

وبالإضافة إلى هذا المنظور الدينى، كانت لدى المسيرى مهارات فى فهم الحياة الاجتماعية، كما كانت لديه رؤية النسَّاج الماهر الذى يعرف كيف وأين تلتقى خيوط النسيج، فضلاً عن أن دراساته المبكرة كانت تحمل تقديراً للتراث العقلى للماركسية الأكاديمية. فى الستينيات، كان الذين يبحثون عن العلاقة التى تربط بين الدين والمجتمع هم فقط من ينتسبون إلى التراث الماركسى. أما بالنسبة للمسيرى فكانت الماركسية تعنى نفوراً أخلاقيًا مما أسماه ماركس «للمجتمع البرجوازى» خاصةً فى مسألة

تدهور المجتمع وانتشار المادية الاستهلاكية. كانت ماركسية المسيرى هى الاحتفاء بالموارد التاريخية والعقلية والروحية التى نستمد منها ما يعيننا على خلق المعنى. لم تكن الماركسية، كما يراها المسيرى، علاقة بالأحزاب السياسية، كما أنها لم تكن تحمل أية علاقة بالاتحاد السوفيتى أو الصين فى عهد ما، على الرغم من أن البلدين كانا يمثلان نموذجين يحتذى بهما الآخرون الذين ينتمون إلى اليسار فى الستينيات. كان الارتباط باليسار، بالنسبة للمسيرى، جهداً إبداعيًا من أجل فهم العالم، الأمر الذى تطلَّب منه قراءة منتظمة لدوريات مثل «مجلة اليسار الجديد»، والتعرف على فكر جماعات مثل مدرسة فرانكفورت، وقراءة ما أنجزه مفكرون بارزون مثل هربرت ماركوز وماكس هوركيمر.

لقد كانت هناك، حتى وقت قريب، علاقة قوية بين اليسار وبين حركة التحرير الفلسطينية، وهى الحركة التى لَعب فيها المسيرى دوراً مهمًا ومؤثراً بوصفه منظِّراً ومتحدثًا. كما أنه - بوصفه مستشاراً للشئون الثقافية بالجامعة العربية فى فترة السبعينيات، ومؤلفًا ومحرراً وناشراً لعدد من المؤلفات عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين، والتى تتوجه إلى جمهور أمريكى وجمهور أكبر من الناطقين بالإنجليزية - كان ولا يزال واحداً من أكثر المدافعين عن القضية الفلسطينية والعربية فاعليةً وتأثيراً. فعندما كان الصهيونيون يروِّجون لدعايتهم بأنه لم يكن هناك شىء اسمه الثقافة الفلسطينية كثقافة خاصة بذاتها ومنفصلة عن نظيرتها الأردنية أو العربية، قام المسيرى بجمع وترجمة نماذج من شعر المقاومة الفلسطينى، وتمثَّل ذلك فى نشر كتابين هما: **عاشقٌ من فلسطين وقصائد أخرى** (١٩٧١) **والعُرس الفلسطينى** (١٩٧٧). كما كان المسيرى - دون أن يلجأ قَطُّ إلى الدعاية أو التلفيق، وبطابعه النظرى العميق والرصين - متفوقًا دائمًا على شاشة التليفزيون الأمريكى فى برامجه الإخبارية الرئيسية كبرنامج "The Mc Neill Lehrer News Hour" وفى المناظرات الجامعية وفى المقالات التى كان ينشرها فى جريدة نيويورك تايمز الشهيرة، فضلاً عما أنجزه من كتب ومقالات. وكثيراً ما كان المسيرى يوطِّن نفسه على شلِّ قوة الهجوم المضاد كما حدث فى الضجة التى أُثيرت فى الولايات المتحدة فى أعقاب صدور قرار الأمم المتحدة الذى ساوى بين الصهيونية والعنصرية. كان رد فعل عبد الوهاب المسيرى أنه قام فى ١٩٧٧ بكتابة

ونشر كتابه أرض الميعاد: في نقد الصهيونية السياسية، وهو الكتاب الذى قام بالكشف عن الأصول المعادية للسامِّية لدى الحركة الصهيونية وبرنامجها. وفى موازاة ذلك، أصدر مجموعة مقالات كتبها وحررها بالاشتراك مع ريتشارد پ. ستيڤنس P. Stevens تحت عنوان إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور علاقة، الأمر الذى وضع الصهيونية بكل وضوح داخل السياق الكولونيالى الأوربى، الذى يعتمد إنشاء مستوطنات للبيض خطًا ومنهاجًا له.

لم تقف كتابات المسيرى السياسية عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين عند إضفاء فهم مغاير لتلك القضية. فبفضل رؤيته النظرية العريضة والتاريخية، كثيراً ما حملت كتاباته صفات نبوئية. ففى أوائل السبعينيات، كتب المسيرى على سبيل المثال عن «نهاية التاريخ» بوصفها جوهر الصهيونية، وكان ذلك قبل ما يربو على عقد من السنوات من استخدام فرانسيس فوكوياما لهذا المصطلح، الذى جعل من «نهاية التاريخ» مجازاً للسياسة الحديثة. وتنبأ عبد الوهاب المسيرى أيضًا بانتفاضة الحجارة فى ١٩٨٤ قبل سنوات من هبَّتها، وذلك لأنه أدرك الدرجة التى تصبح عندها «دينامية المستوطنة المكيفة الهواء» مهددة بأسلحة غير قاتلة ومتوفرة وقابلة للتدوير كالحجارة، التى بانتمائها إلى الأرض قالت للإسرائيليين: «لن نبرح موجودين هنا أبدًا»!

* * *

وفى السنوات الأخيرة بدأ عبد الوهاب المسيرى يستمد قوته من التراث الإسلامى، وركَّز هجومه على العلمانية أكثر منه على الرأسمالية، رافضًا بذلك الضغوط المُستغربة والمناهضة للدين التى تخضع لها الماركسية. يضع المسيرى العلمانية، بوصفها مُحددًا رئيسيًا للتحليل الاجتماعى والتاريخى، فى صدارة التحديث الغربى باعتبارها القوة الدافعة نحو التغيير. ويميِّز تمييزاً مفيداً بين ما يسميه علمنة «جزئية» وأخرى «شاملة»، حيث يرى أن العلمانية تختلط فى بعض الأحيان بفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة، التى قد تكون أمراً محموداً بوصفها لجامًا أو كابحًا للسلطة المطلقة، وكاشفًا للاستبداد والفساد، وبذلك يسمو الدين عَن حيل وألاعيب السياسة العملية. بيد أن هذه العملية، التى تحققت فى أوربا

على أيدى حركات كانت تنشد الديمقراطية فى القرن السابع عشر والثامن عشر، ليست سوى شكل جزئى من عملية العلمنة. أما العلمانية الشاملة، فإنها أكثر من ذلك. إنها العملية الأكثر ضرراً، والتى نتجت عنها مذاهب الاستهلاكية والتفتتية والأنانية، فضلاً عن الانهيار الاجتماعى، وهى كلُّها أضرار لحقت بالمجتمعات الغربية فى العقود الأخيرة. تلك هى العلمانية التى يحذِّر منها عبد الوهاب المسيرى، إذ أنها فى جوهرها «ترمى إلى خلق عالمٍ خالٍ من القيمة».

والسؤال الآن: هل تنشأ العلمانية الشاملة، حتمًا، من العلمانية الجزئية؟

يرى المسيرى أن ما حدث فى الغرب ليس بالضرورة نموذجًا بالنسبة للثقافات الأخرى. ربما كان العالم الإسلامى على حافة إغراق من قِبَل الأسواق الدولية وثقافة الإنترنت وعناصر أخرى من عناصر المجتمع العلمانى الغربى، غير أن دراسة التاريخ والأدب الغربى وترسيخ الثقافة الإسلامية كفيل، فى رأى المسيرى، بأن يُحصِّن العالم الإسلامى فى مواجهة ذلك الاتجاه.

ويذهب المسيرى بنظريته عن العلمانية الشاملة إلى طرق تذكِّرنا بتنظيره المبكر لفكرتى الحلول والتجاوز. إنه يرى أن العلمانية ليست إلحاداً فحسب؛ ففى رأيه أنها ربما جاءت نتيجة آراء دينية على شاكلة مذهب الربوبية الأوربى، الذى يرى أن الإله لا قيمة له فى الأساس. وربما نشأت العلمانية الشاملة من نظريات لاهوتية تؤمن بالتجاوزية المتشددة أو الحلولية المتطرفة، ذلك أن المبدأين كليهما يقومان بتهميش الإله، و «تحرير» البشر من الاكتراث بما هو سماوى مقدَّس.

* * *

وفى رأيى أن نموذج «الجماعة الوظيفية» واحدٌ من أهم النماذج التى طوَّرها المسيرى فى السنوات الأخيرة وأكثرها إثماراً. ويعود هذا النموذج إلى اهتمام المسيرى «بنظرية الأقلية الوسيطة» فى فترة السبعينيات، وهى النظرية التى خرجت من نموذج ماكس ڤيبر الخاص «بالشعب المنبوذ». يتقدم النموذج التفسيرى للجماعة الوظيفية خطوة مهمة على طريق فهم الصهيونية داخل منظور ثقافى اجتماعى

عريض. و«الجماعة الوظيفية» مجتمع مهاجر غريب، أو جماعة داخلية مجنَّدة تستطيع، انطلاقًا من «أجنبيتها»، أن تؤدى وظيفة ضرورية لا تستطيع أو تستنكف غالبية المجتمع أن تؤديها. وبذلك فمن الممكن النظر إلى المرابين اليهود فى أوربا فى القرون الوسطى و«يهود البلاط» فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى هذا الإطار، بوصفهم جزءًا من فئة أو طبقة أكبر تشمل الخصْيان فى البلاط الصينى والعثمانى، والقوزاقيين فى روسيا القيصرية، والغجر فىَ أوربا، والإنكشاريين فى المجتمعات الإسلامية. ولا يكتفى المسيرى بالحديث عن المماليك الأجانب فى مصر، لكنه أيضًا يُضمِّن أمثلته جماعات وظيفيةً عربيةً وإسلاميةً هاجرت إلى بلاد أخرى، ويضرب مثلاً بالتجار اللبنانيين فىّ أفريقيا.

يتفوق هذا النموذج التفسيرى فى مزاياه على المناقشات المبكرة للصهيونية ومفهوم «الشعب المنبوذ»، حيث يقوم هذا النموذج بإخراج الصهيونية من الخطابات التى تؤكد على التفرُّد اليهودى، وهى خطابات تتصف بالصهيونية ومعاداة السامية. وحقيقة الأمر، كما يرى المسيرى، أن فكرة التفرُّد ذاتَها (شعب الله المختار) إنما تنبع من افتقار الجماعة الوظيفية إلى هُوية إنسانية أكمل من تلك التى يسمح بها المجتمع الحاكم. إن فكرة المسيرى بأن الجماعات الوظيفية تنتشر بدرجة أكبر فى المجتمعات التقليدية (لأن مثل هذه المجتمعات تمنع أنشطة مثل الربا والاتصال بالموتى والسحر والدعارة)، وأن أفراد مثل هذه الجماعات الوظيفية هم «أوائل الداعين إلى نمط الحياة الحديثة، والحَمَلةُ الأُوَل للعصرية، ومروجو العلمنة» - إنما توحى بدينامية عامة للتغيير التاريخى. كما أن المسيرى لا تفوته، كما تعكس كلماته الساخرة بعنوان «الخروج من فندق صهيون» بجريدة الأهرام، مفارقة قيام أول دولة وظيفية تحاول الحفاظ على هُوية دينية، فى الوقت الذى تتألف فيه من غالبية سكانية علمانية!

* * *

وقد بدأ المسيرى، فى الفترة الأخيرة، يركِّز اهتمامه على المستقبل: مستقبل مصر وإسرائيل، ومستقبل المجتمعات العربية والإسلامية، بل ومستقبل العالم. وفى رأيه أن أكثر الأمور خطورةً وتهديداً لهذا المستقبل هو مشروع عولمة الحداثة الغربية.

وإنى أجد نفسى متفقًا معه فى معظم اهتماماته فى هذا الصدد. فعلى سبيل المثال، الإفراط المتزايد فى استعمال الموارد الطبيعية لا يزال كما هو، حيث «يستهلك ٢٠٪ من سكان العالم من ٨٠٪ إلى ٨٥٪ من موارده الطبيعية». وكما يقول فى إحدى دراساته: «إن الحداثة الغربية، بطبيعة تعريفها، لا يمكن محاكاتها». كما أننى أجد نفسى متفقًا معه ومُثنيًا عليه عندما يقول:

«إننا نَنْشُد حداثة جديدة، تقوم أكثر ما تقوم على سلام العقل البشرى مع نفسه، وليس على ثورة من الآمال فى تحقيق تقدُّم لا يعرف حدًا. ونبغى حداثة تُجلّ وتُعلى من قيمة الإنسان والطبيعة، ومن ثَمَّ تكون حداثة لا تنهض على الغزو أو القرصنة، بل تُوازن بين الإنتاجية وأفكار العدالة، وبين حقوق الإنسان الفرد وحقوق المجتمع».

إنى فقط أتساءل عن مدى جدوى الحلول الدينية، فى مقابل الحلول الاقتصادية والسياسية، لهذه المشاكل. فبينما يرى المسيرى فى المقابلة التى أشرنا إليها آنفًا أن «الحداثة الغربية تقوم على ميتافيزيقا الحلول أو الكمون التى تنكر التجاوز، فإننى أرى أن هذه الميتافيزيقا، المتجلية فى المادية والاستهلاكية والأداتية للثقافة الغربية، نتاج لسياسة التكتل والإعلان واختراق السوق، أكثر من كونها نتيجة لنقص فى الناحية الدينية (الأمريكيون مثلاً، حسب أغلب المقاييس، شديدو التديُّن، وعلينا أن نتذكر رأى المسيرى بأن الاعتقاد الدينى قد يكون موجودًا داخل علمانية شاملة).

إن المسيرى على وعى واضح بالطريقة التى يقوِّض بها مجتمع السوق كل القيم غير الاقتصادية فى المجتمعات الغربية:

«ينظر مجتمع السوق إلى العالم (الإنسان والطبيعة) باعتباره مادة استعمالية يمكن توظيفها، ويرى من الضرورى أن يتحول العالم كله إلى فضاء كبير لا تحكمه سوى قوانين العرض والطلب وتحقيق أقصى الأرباح والمتعة الجنسية. ومن ثَمَّ فإن مجتمع السوق يحاول أن «يُرشِّد» العالم أجمع، كى يستطيع أن يحوِّله إلى مصنع أو سوق أو ملهى ليلى أو شركة سياحة». والملاحظ أن إضافة عبارة «المتعة الجنسية»، وكذلك استخدام كلمة «يُرشِّد» ينمان عن المنظور الماركسى الناقد الذى ينطلق منه المسيرى.

ويقول المسيرى فى فقرة أخرى:

«فى رأى الناقد الأمريكى الماركسى فريدريك چيمسون أن روح ما بعد الحداثة تعبير عن الروح الرأسمالية فى عصر تعدُّد القوميات. لقد استأصل رأس المال (هذا المصطلح المجرَّد المراوغ، الذى لا يضع فى اعتباره حدودًا أو زمانًا أو مكانًا!) كل الخصوصيات، فضلاً عن الذات المتماسكة التى يتوحد بداخلها التاريخ والعمق الشخصى. ومن ثَمَّ فقد حلَّت قيمة سعر الصرف العام محل القيمة الأصيلة».

لكنه يضيف قائلاً:

«لو كنت مكان چيمسون فى تحليله لما بعد الحداثة، لاستبدلت بمصطلح «الرأسمالية» ما أسميه «العلمانية الشاملة» إن الإشارة إلى قيمة سعر الصرف العام، الذى يلغى أية خصوصيات، ليست إشارة إلى رأس المال كمفهوم اقتصادى، بل كآلية معرفية تفكِّك وتهدم أى شىء فريد، خاص، عميق، مقدَّس، أو مشحون بالغموض، وتلك هى السُبل الأساسية لنزع القداسة عن الإنسان».

لكننى أرى فى الآلية الاقتصادية المنتشرة للسوق سببًا أكثر إقناعًا من الآلية المعرفية، وأرى فى الرأسمالية سببًا أكثر تحديدًا من العلمانية. ولابد أن أعترف، فى هذ الصدد، بأن المسيرى قد ساعدنى على رؤية مستنقع الحداثة الغربية بهذه الطريقة. وأتذكر اندهاشى الشديد، بعد لقائه فى عام ١٩٦٥ بوقت قصير، عندما وصف نفسه بأنه ماركسى، حتى إننى سألته عما يقصد من وراءَ هذا الوصف، فقال: «إن ذلك يعنى مُجمل التأثيرات التى شكَّلت الأفكار التى أعتنقها وأدافع عنها». وكان ذلك حديثًا مهمًا بالنسبة لى، لأنه أفضى بى مباشرةً إلى النتيجة نفسها. لقد كان ذلك أشبه بأننى عرفت عن طريقه اسم دينى الذى أعتنقه. لذلك فإننى أجد نفسى اليوم وقد حيَّرنى التغيُّر الذى مرَّ به، وأحاول فهمه! . لقد صار تغيُّره هذا محلَّ جدال طويل بيننا، وهو جدالٌ تم بثُّه فى أماكن أخرى كثيرة، ولا أظن أنه سوف يُحسم هنا، وإنه لمن الاستخفاف بصداقتنا الطويلة ألا نحافظ على استمرار هذا الجدال.

إن اختلافنا، على نحو من الأنحاء، هو الاختلاف القديم بين الحتمية الاقتصادية والأسواق الرأسمالية على القضايا التى يشير هو وچيمسون إليها

واضحة جداً، كما أننى أعتقد أنه يتفق معى أيضًا على أن القوى الاقتصادية تلعب دوراً كبيراً فى تشكيل وتكوين الشخصية الحديثة، كما أنها تلعب دوراً ملحوظًا فى خلق ما يطلق عليه المسيرى، متأثراً بالفيلسوف الماركسى الأمريكى الراحل هربرت ماركوز، وصف «الإنسان ذى البُعد الواحد». وربما يكون رد المسيرى على ذلك هو أن العلمانية الشاملة والولع بالحلول العقلية والعلمية لكل المشاكل يمثلان شيئًا أقوى من الرأسمالية، فضلاً عن أنه سابق لازدهارها، إذ نراه يتساءل فى مقالته «أفكار حول د. فرانكنشتاين»: «هل من المحتمل أن تكون حيادية العِلْم الحديث، التى هى سر نجاحه، هى أيضًا لبَّ توحُّشه؟!».

* * *

وفى النهاية، ربما تكون لاختلافاتنا علاقة بالكَمِّ الذى نريد أن نتخلى عنه من الحداثة الغربية. فالعلمانية والعلْم شيئان واضحان بالنسبة لى؛ لأننى أرى أنهما قد حققا خيراً كثيراً، ولا أحسبَ أنهما مسئولان عن خطايا الرأسمالية. ورغم أنه يؤسفنى أن عقلية الكثيرين فى ثقافتنا عقلية أداتية خالية من القيمة، فإننى لست مستعداً لأن أضحى بأشياء مثل فصل الكنيسة عن الدولة، أو المُثُل العلمية للموضوعية، أو ما يسمَّى «أخلاقيات الإجراءات» (ذلك المفهوم المرتبك الذى يقع من الديمقراطية موقع الجذور، والذى كثيراً ما يهدف إلى اللعب بعقول الشعوب!). إننى أجد نفسى أقل سخطًا وغضبًا تجاه بعض الأمور، كالمسألة الجنسية وتفكُّك العلاقات الأسرية فى ثقافتنا، وأقل ميلاً نحو فرض القيود، ولا سيما القيود السلطوية أو الأبوية ذات الآثار الجانبية المدمرة، كتقييد حرية تعبير الفنانين، وتقييد حرية النساء بهدف توجيه حياتهن. وفى المحصلة الأخيرة، ربما كان صديقى أكثر منى أخلاقيةً، وأكثر تفاؤلاً بشأن تغيير عقول البشرية والطبيعة البشرية، وأكثر يقينًا فيما يتعلق بالطريقة التى يجب أن تتغيَّر بها مثل هذه الأشياء!

* * *

لا يحتاج المرء إلى أن يكون صديقًا لعبد الوهاب المسيرى لمدة أربعين عامًا تقريبًا كى تبهره سعة اطلاع الرجل، ومداه الفكرى العريض، وغزارة إنتاجه. وهذه

الصفات يراها على الأقل مَنْ يجيد الإنجليزية والعربية، ويملك بصراً قوياً، وعقلاً ذكياً، ووقتاً وفيراً. . يستطيع بها أن يقدِّر عمقَه الفلسفي ونثرَه ذا الظلال المتباينة. ولقد حاولت هنا - وبدون امتلاك قوة البصر وذكاء العقل ووفرة الوقت! أن أستمر، كما فعلت على مدار السنوات، في اللهاث إلى جوار الرجل وأنا أستمع إليه في اهتمام. أذكر أنني، وأنا أقوم بالتدريس لطلبة الدراسات العليا، كنت أنظر إلى نفسي باعتبارها «أذناً لصوته»! وكان صوتاً قوياً ومقنعاً، حتى وإن لم يكن عالياً أو ذا نبرة كارزمية بما يوقف قطاراً متحركاً. ولما صرت أذناً له منذ تلك الأيام، فإن عليَّ أن أعترف أنني كنت أذناً صمَّاءَ للإيمان الديني، وكذلك الحال بالنسبة لما كتبه المسيري باللغة العربية. وأجد نفسي غير قادر على التعليق على موسوعته البارزة عن اليهودية والصهيونية التي استهلكت جُلَّ وقته وطاقته في السنوات الأخيرة.

وددتُ، ربما مندفعاً بالغيرة مما لا أفهمه، لو أننا عشنا في عصر لم يشعر فيه المسيري بالحاجة إلى الانخراط في الحلبة السياسية المتقلبة من عالمه ومن زمننا! ووددتُ لو استطاع أن يخصِّص قدراً أكبر من طاقته الفياضة للقضايا الأكبر والأكثر نظرية التي يجيد رصدها ودراستها بذكاء شديد.

وكم أود لو أنني كنت قادراً على نحو أفضل أن أقدِّر نداءه بتأسيس علْم اجتماعي إسلامي يختلف عن علم الاجتماع في شكله المعروف. وكنت أتمنى، لوَ استطعت، الاتفاق معه على رؤيته بأن العلمانية قوة أكثر حيويةً وفاعليةً في التغيير من الأسواق والتكنولوچيا. بيد أنني، بتأثري الشديد بالمسيري الشاب، لا زلتُ ألهث دونَه بمسافات طويلة!

المسيرى والفلسفة

أحمد عبد الحليم عطية*

مقدمة

إذا أردنا تناول الفلسفة - أو قُل صورة الفلسفة - كما ظهرت فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، فنحن نواجه صعوبة كبرى، أو صعوبات متعدِّدة. وليست هذه الصعوبات فقط من قبيل: وما شأن المسيرى والفلسفة وهو أستاذ للنقد الأدبى وخبير فى الدراسات اليهودية والصهيونية؟ وهو سؤال يُطرح بشدة من قبَل المتخصصين. ولا من قبيل اتساع العنوان وعدم تحديده، وهل المقصود به الفلسَفة كما ظهرت فى الموسوعة؟ وكيف تم تناول قضاياها وأعلامها ومصطلحاتها؟ وكيفية توظيف المسيرى لتاريخ الفلسفة والنظريات الفلسفية المختلفة التى حفلت بها الفلسفة المعاصرة فى تياراتها المتعدِّدة، خاصةً مدرسة فرانكفورت. والعلَاقة بين هذه التيارات وبين اليهود واليهودية والصهيونية من جانب، وبين القضايا التى يثيرها المسيرى من جانب آخر.

تتمثَّل الصعوبة فى الحضور الحى المباشر والدائم للفلسفة على امتداد صفحات الموسوعة، بل وتأسيس الموسوعة كلها - كما يظهر من المجلد الأول - على رؤية فلسفية محددة يعلن عنها، وإعطاء المفاهيم والمصطلحات دلالات خاصة باستخدامها فى سياق مختلف عما هو متعارف عليه، مما يجعل الحديث عن

* أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

الفلسفة عند المسيرى يقتضى إعادة كتابة موضوعات الموسوعة من جديد فى إطار كتاباته السابقة، وهو عمل يكاد يكون مستحيلاً، إضافة إلى خطر التداخل وعدم التحديد بين رؤيتنا لجهد المسيرى وما قدَّمه المسيرى فى موسوعته.

وفى حالة المغامرة ـ والكتابة عن المسيرى والفلسفة مغامرة على كلٍّ! ـ وقبول التحدى؛ فإن السؤال هو: كيف يمكن تناول الموضوع: المسيرى والفلسفة، أو الفلسفة فى موسوعة المسيرى؟ والعنوانان متداخلان وليسا متطابقين. وعلى أى مستوى ستكون معالجتنا لهذا الموضوع/ القضية؟ أتكون على مستوى الإطار الفلسفى العام الذى ينطلق منه المسيرى فى الموسوعة، أقصد المبادئ النظرية المنهجية التى يتخذ منها أُسساً وغاية، وتمثل الرؤية العامة للعمل، أم على مستوى المصادر والمكونات، التى تمثل الأداة المعرفية، وتوظيف المسيرى لها من أجل بيان العلاقة بين تاريخ الفلسفة ومذاهب الفلاسفة من الجماعات اليهودية وبين الحضارات التى عاش فى كنفها هؤلاء الفلاسفة منذ فيلون وصولاً إلى چاك دريدا؟ أى منذ الحلولية الكمونية الواحدية (والمصطلح للمسيرى) وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة وتيارات ما بعد الحداثة؛ التى تصادف أن معظم أصحابها من أعضاء الجماعات اليهودية، أم أن المعالجة ستكون على مستوى بنْية الموسوعة، والوقوف أمام الفلاسفة والقضايا الفلسفية التى حفلت بها مجلَداتها الثمانية، والعلاقة بين الأسس الفلسفية التى يقدمونها، والمَعتقدات الدينية والصوفية الحلولية التى تقوم عليها اليهودية، والأسس العنصرية التى تتأسس عليها الصهيونية؟

لا شك فى أن الصعوبات متعدِّدة، والمغامرة قائمة، والطريق وعرة، خاصةً بالنسبة إلى متخصِّص فى الفلسفة يقوم على تدريسها منذ ما يزيد على رُبع قرن، فضلاً عن أن الفلسفة فى تصوره هى رؤية للكون والمجتمع والإنسان لها لغتها واصطلاحاتها، كما أنها ـ وكما نجد فى مذاهب الفلاسفة على امتداد تاريخ الفلسفة ـ بحث فى الوجود ونظرية للمعرفة ونسق للقيم. وعلى ذلك؛ فإننا إذا أردنا أن نتناول فى هذه الدراسة «المسيرى والفلسفة» فيمكن التمهيد بالآتى:

إننا لا نستطيع تناول الفلسفة فى موسوعة المسيرى دون الإشارة إلى قناعاته الفلسفية: رؤيته فى الأنطولوجيا، والأسس المعرفية التى ينطلق منها، والقيم التى يؤمن بها وينظِّر لها. ويمكن تناول ذلك تحت عنوان «الرؤية الفلسفية» كما تظهر فى الموسوعة وكما يحدِّدها صاحبها تحت عنوان إشكاليات نظرية. وهى فى الحقيقة تأكيد لمنطلقات المسيرى الفكرية، والتى عبّرت تحوُّلات متعدِّدة من تبنِّى اليسار الجديد، إلى رفض مظاهر الحضارة الغربية، إلى البحث عن أُسس جديدة للمعرفة وجدها فى قناعات معرفية دينية توحيدية، والتى تظهر فى عملين آخرين هما: فقه التحيُّز و الخطاب الإسلامى الجديد. ونحن يمكننا فى دراستنا هذه إعادة بناء ما طرحه المسيرى عن فكرة النماذج كأداة تحليلية على امتداد المجلد الأول من الموسوعة. ونقصد - بمعنى أدق - نموذجى «الحلولية الكمونية الواحدية»، و«العلمانية الشاملة» كإطارٍ نظرىٍّ للتفسير، بالإضافة إلى نموذج «الجماعات الوظيفية».

ونتوقف داخل هذا السياق أمام المسألة الأساسية فى نظرنا، وهى مكونات الرؤية الفلسفية للمسيرى أو مصادره. وليس المقصود بالطبع المراجع التى اعتمد عليها، فتلك مسألة شكلية - رغم أهميتها - بل نقصد عناصر رؤيته، وهى عناصر شديدة التعقيد، حيث تتدفق الأفكار والمعلومات والتحليلات فى الموسوعة بطريقة لا تسمح لصاحبها بالتوقف لرد أسس رؤيته إلى مصادرها، وهو غير مُطَالب بهذا، فتلك وظيفة الناقد، فضلاً عن أن هذه العملية تخضع للتحليل الجزئى والتفكيك الذى يردُّ الإبداع دائماً إلى مصادر غربية، وهو ضد توجهات المسيرى نفسها، التى تتبنَّى التحليل والتفكيك، وتتجاوزه إلى رؤية شمولية كلية تأسيسية.

ومع هذا؛ فإننا نرى أن تفاعل المسيرى مع حقول معرفية متنوعة: الفلسفة، وعلم السياسة، والاجتماع، والنفس، والتاريخ، واللغة، والنقد الأدبى، وبأدوات ومناهج شديدة الخصوبة، مستمدة من الثورة الأبستمولوجية فى مجال الإنسانيات والروح النقدية لديه - يدفعنا إلى تناول وبحث الأسس والمكونات التى تأسَّس وفقاً لها رؤيته الفلسفية، وهى مبدئياً: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مع رؤية ميتافيزيقية واحدية أو توحيدية إسلامية. بالإضافة إلى توظيف سيسولوجيا

المعرفة فى دراسة الفلاسفة من الجماعات اليهودية فى إطار الحضارات التى ارتبطوا بها وعاشوا فيها وأنجزوا أعمالهم فى ظلها، كما يظهر تناوله لهم فى المجلد الثالث من الموسوعة.

وترتبط البنية العامة للفلسفة فى الموسوعة ارتباطاً وثيقاً برؤية المسيرى الفلسفية، وهى نتيجة منطقية لها فى نفس الوقت. وتظهر هذه البنية ـ كما نتصور ـ فى مستويات ثلاثة، وإن كان من الصعب الفصل بينها، وهى: المستوى التاريخى، والمستوى التحليلى، والمستوى النقدى. والمقصود بالمستوى الأول هو تناول المسيرى المفكرين والفلاسفة وبعض علماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية موضحاً إسهاماتهم، وإلى أى مدى تظهر النزعة الحلولية الكمونية الواحدية فى أعمالهم، وهم ينتمون فى الغالب إلى العصور القديمة اليونانية والمسيحية والإسلامية وبدايات العصر الحديث حتى إسبينوزا، وربما القرن الثامن عشر. والمستوى الثانى التحليلى يظهر فى تناوله فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والمذاهب الكبرى المؤثرة فيه، سواء أكانوا فلاسفة من الجماعات اليهودية أم من غيرها ممن كان لهم تأثير كبير فى هؤلاء، ونخص بالذكر من النوع الثانى كلاً من داروين وهوبز وفرويد ونيتشه. والمستوى الثالث، والذى يكوِّن فى رأينا موضوعاً هاماً، هو موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة»، وهنا نجدنا ننتقل من «الحلولية الكمونية الواحدية»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الدينية الصوفية، إلى «العلمانية الشاملة»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الاجتماعية السياسية، إلى «ما بعد الحداثة»، التى يؤكد المسيرى على العلاقة الوثيقة بينها وبين النازية والصهيونية فيما يمثل إعادة نظرة شاملة للحضارة الغربية. وسوف نتناول هذه المستويات الثلاثة على التوالى، بعد بيان الرؤية الفلسفية العامة لعمله.

أولاً: رؤية المسيرى الفلسفية

يمكن، دونما الحاجة إلى تكرار المعلومات التى وردت بالموسوعة رغم صعوبة ذلك، تمييزُ العلاقة الوثيقة بين رؤية المسيرى الفلسفية فى الوجود والمعرفة والقيم

وبين منهجه فى البحث، وذلك من خلال نماذجه التفسيرية ومفرداته واصطلاحاته الفلسفية التى تنتمى إلى إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصةً فى لسانيات تشومسكى، وسيسولوچيا ماكس ڤيبر، وتفكيكية چاك دريدا، وحفريات ميشيل فوكُو، ونقدية مدرسة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة. فقد أتاحت له دراسته فى الولايات المتحدة وانتماؤه إلى اليسار الجديد فى الستينيات والسبعينيات التفتُّح على هذه التيارات، بالإضافة إلى تطوُّره اللاحق الذى أشرنا إليه سابقاً فيما قدَّمه تحت عنوان فقه التحيُّز؛ وهو الأساس الأبستمولوچى لما سيُطلق عليه لاحقاً الخطاب الإسلامى الجديد، والذى لا ينفصل عما قدَّمه فى الفقراتَ ٢، ٣، ٤ من الجزء الأول: إشكاليات نظرية فى المجلد الأول من الموسوعة حين يتحدث عن: المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، المسافة والحدود والحيِّز الإنسانى، التجاوز والتعالى مقابل الحلول والكمون، السببية الصُّلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية: المادية أو المثالية/ الروحانية، الثنائية الفضفاضة (التكاملية/ التفاعلية)، الثنائية الصُّلبة، الطبيعة البشرية. وحين يتحدث تحديداً عن أسباب فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان، حيث يميِّز بين النزعة الجنينية والإنسان الطبيعى/ المادى، والاقتصادى، والجنسى، بين السوبرمان والسبمان، والنزعة الربانية فى الثنائية الفضفاضة، والإنسان الإنسان أو الإنسان الربانى، حتى يعالج إشكالية الإنسانى والطبيعى، الذاتى والموضوعى، الجزئى والكلى. كل ذلك اعتماداً على ديلتاى وإنجازات الهرمينوطيقا الغربية، مستخدماً أمام كلمة شرح وتفسير لفظة (فرشتيهن)، وهكذا يفعل مع كثير من المصطلحات الغربية التى يستخدمها ويكتبها بحروف عربية، مما يعنى أن الرؤية لدى المسيرى ذات مكوِّنين ثقافيين: غربى تغلب عليه الثقافات الأمريكية، وعربى إسلامى، مع ملاحظة غياب المفاهيم الأساسية للأعمال العربية الكلاسيكية. ومن هنا تأتى ضرورة دراسة المصادر النظرية لرؤية المسيرى الفلسفية كما تحدَّدت فى الموسوعة، حتى يتسنى لنا تحليل هذه الرؤية فى الوجود والمعرفة والقيم ومنهجه فى التعامل مع الفلسفة وتاريخها ومشكلاتها فى الموسوعة.

تتكون الموسوعة من ثمانية مجلدات، الأخير منها خاص بالفهارس، يقدم

المجلد الأول الإطار النظرى فى خمسة أجزاء، ويُعدُّ بمثابة المدخل للموسوعة والأساس الذى بُنيت عليه المجلدات التالية، وقد بذل فيه المسيرى جهداً معرفياً قد يفوق ما بذله فى بقية المجلدات. يعرض فى الجزء الأول منه «إشكاليات نظرية» فى مقدمة تحدِّد عمله مقابل القصور فى الخطاب التحليلى العربى، وخصائص هذا العمل النقدى التفكيكى التأسيسى، والنماذج الأساسية، وهيكل الموسوعة، والمصطلح، وحدود الموسوعة، ويُعرِّف المفردات التى يستخدمها، ورؤيته فى الإشكالية الأساسية. ويتناول الجزء الثانى النماذج كأداة تحليلية مبيناً سمات النماذج وطريقة صياغتها وأنواعها. ويتناول هذه النماذج الثلاثة فى الأجزاء التالية: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية فى الجزء الثالث، حيث يعرض فى فقرتين للحلولية ووَحْدة الوجود والكمونية، ثم للحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة، التى يخصِّص لها الجزء الرابع - وهو ما يمثِّل قُرب نصف المجلد الأول، حوالى مائة وخمسين صفحة (ص٢٠٩ : ٣٥٩) - حيث يتناول فى فقرات تسع: إشكالية تعريف العلمانية، اختلاط الحقل الدلالى للمصطلح، مفهوم علمانية. . . إلخ. . حتى ينتهى إلى العلمانية الشاملة، محاولاً تقديم تعريف لها. ويتناول فى الجزء الخامس الجماعات الوظيفية فى فقرتين، موضحاً سماتها الأساسية وعلاقتها بالحلولية والعلمانية الشاملة.

والسؤال الذى يُطرح على المسيرى مبدئياً - وقبل تحديد بنية الفلسفة داخل الموسوعة - حول الأسس المعرفية التى يقدِّمها فى المجلد الأول، والتى تشبه كما يبدو للوهلة الأولى ما قدَّمه ابن خلدون فى المقدمة من أسس للتاريخ. . سؤال عن العلاقة بين الإشكاليات النظرية والعمل فى مجمله. فما قدَّمه فى هذا المجلد يصلح أن يكون عملاً مستقلاً، فهو يقدِّم رؤية، بينما تمثل التطبيقات - أقصد مجلدات الموسوعة، والتى بُنيت على هذه الأسس - عملاً آخر. نعم، توجد علاقة بينهما، لكن أحدهما قد يستغرق القارئ دون الآخر، وقد لا يجد الباحث المتخصِّص علاقة بين أحدهما والآخر.

ويدور المجلد الثانى حول الجماعات اليهودية، ويضيف عنواناً جانبياً

إشكاليات. ويعرض فى أجزاء أربعة لطبيعة اليهود فى كل زمان ومكان، ويناقش فى الجزأين الثانى والثالث قضية «يهود، أم جماعات يهودية؟»، «يهود، أم جماعات يهودية وظيفية؟»، موضحاً دور الجماعات الوظيفية اليهودية القتالية والاستيطانية والمالية، بالإضافة إلى بعض الوظائف الأخرى (البغاء ـ الطب ـ الترجمة)، حتى يناقش مسألتى الحدودية والهامشية، تمهيداً للجزء الرابع عن عداء الأغيار الأزلى لليهود واليهودية، حيث يناقش إشكالية معاداة اليهود، وبعض التجليات المتعينة لمعاداة اليهود، ومعاداة اليهود والتحيُّز لهم، والإبادة النازية والحضارة الغربية، وبعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوربا، ليناقش إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. وهنا يتناول بالنقاش مسألتين سنتوقف لاحقاً لتحليلهما هما: مارتن هايدجر والنازية (م٢، ج٤، ف٤)، والنيتشوية والصهيونية (م٢، ج٤، ف٦). وكم كان من المفيد تناول موقف الهيجليين الشباب، خاصةً برونوباور وكارل ماركس من «المسألة اليهودية»، فقد شُغلا بها وكتبا عنها فى إطار قضية «تحرُّر اليهود، أم تحرُّر الإنسان؟».

ويأتى المجلد الثالث عن الجماعات اليهودية : التحديث والثقافة فى جزأين : الأول التحديث، والثانى الثقافة. يهمنا الجزء الثانى الذى جاء فى ست عشرة فقرة تتناول كل ما يتعلق بالثقافة عند الجماعات اليهودية. تدور الفقرة الحادية عشرة عن المفكرين، والثانية عشرة عن الفلاسفة، والثالثة عشرة عن علماء الاجتماع، والرابعة عشرة عن علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية. وإن كان من الصعب التمييز الدقيق بين «المفكر» و«الفيلسوف»، حيث يمكن تناول بعض من أدرجهم المسيرى فى تصنيفه كمفكرين ضمن الفلاسفة مثل: ابن كمونة؛ فالتمييز بين المفكر والفيلسوف لم يكن وارداً فى عصره، وكذلك أرنست بلوخ وولتر بنيامين وحنا أرنت وإيشيا برلين. وكذلك بعض علماء الاجتماع مثل: ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو من مؤسسى المدرسة النقدية، وهم وإن كانوا علماء اجتماع، مثل أعضاء المدرسة فى بداية تأسيسها، إلا أنهم أسهموا بنظريات اجتماعية وجمالية تجعل منهم فلاسفة، وما ينطبق عليهم ينطبق على أريك فروم، وإلى حدٍّ ما على فرويد الذى يُعامل من الاتجاهات التجريبية

والإكلينيكية فى علم النفس باعتباره يمثل مرحلة سابقة على الدراسة العلمية للنفس، أى باعتباره فيلسوفاً.

وما قدَّمه المسيرى فى هذا المجلد من جهود المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع يمثِّل إنجازات أعضاء الجماعات اليهودية وموقفه منها، ويوضح فهمه للفلسفة. وقد صاغه فى الإطار الذى يتفق وما طرحه فى المجلد الأول كجهد للجماعات الوظيفية عبر الشعوب والحضارات التى عاشوا فيها، تجنباً للحديث عن فلسفة يهودية وفلاسفة يهود. ونحن نتفق معه تماماً فى ذلك، لأننا لا نتصور جهود فيلون بعيداً عن الفلسفة اليونانية، ولا موسى بن ميمون بعيداً عن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامى. وكذلك لا نفهم فلسفة إسبينوزا بمعزل عن إشكاليات الفلسفة الديكارتية، ولا هوسرل دون أزمة العلوم الأوربية والثنائية المعرفية بين الاتجاهات العقلانية والتجريبية، ولا چورچ لوكاش أو هربرت ماركيوز بعيداً عن الهيجلية والماركسية الجديدة، ولا كلود ليفى شتراوس بعيداً عن دى سوسور والبنيوية. وهذا ما سنناقشه فى فقرة لاحقة عن رؤية المسيرى للفلسفة.

ويتناول فى المجلد الرابع تواريخ الجماعات اليهودية فى أجزاء ثلاثة: الأول فى العالم القديم، والثانى فى العالم الإسلامى، والثالث فى بلدان العالم الغربى (خصوصاً فى العصر الحديث). وكان من الممكن ـ انسجاماً مع رؤيته ـ تقديم المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع فى إطار هذه التواريخ، باعتبار أن جهود أعضاء الجماعات اليهودية تنتمى إلى البيئة والتاريخ الذى عاشوا فى كنفه وقدَّموا إسهاماتهم فى إطار مجتمعاته. أو على الأقل أن يجئ تحليله لإنجاز أعضاء هذه المجتمعات بعد بيانه لتواريخهم، وهو ما فعله فى المجلد الخامس: اليهودية: المفاهيم والفرَق وما نظنه ينوى فعله فى التأريخ للفلسفة الغربية انطلاقاً من مفهومه للواحدية الحَلولية الكمونية والعلمانية الشاملة.

يتناول فى الجزء الأول من هذا المجلد، اليهودية: بعض الإشكاليات، مثل: التركيب الچيولوچى والتراكمى، والشريعة الشفهية، وإشكالية الحلولية اليهودية، وإشكالية علاقة اليهودية بالصهيونية، وذلك تأسيساً للجزء الثانى المفاهيم والعقائد

الأساسية فى اليهودية مثل : الإله ، الشعب المختار ، الأرض ، الكتب المقدَّسة والدينية ، الأنبياء والنبوة ، اليهودية الحاخامية ، الفقهاء ، القبَّالاه ، الزوهار ، الصلوات والأدعية ، الفكر الأخروى ، الماشيَّح والمشيحانية ، مما يتيح له أن يتناول فى الجزء الثالث الفرَق اليهودية فى إحدى عشرة فقرة تدور حول : الفرَق الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادى ، اليهودية والإسلام ، اليهودية والمسيحَية ، الحسيدية ، اليهودية الإصلاحية ، اليهودية الأرثوذكسية ، اليهودية المحافظة ، تجديد اليهودية وعلمنتها . وفيها يتناول جهود عدد من الفلاسفة اليهود نخص منهم كلاً من : مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس ، حيث تحتاج جهودهما وموقف المسيرى منهما بياناً مفصلاً مع ما جاء فى الفقرة التالية : «اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة» ، والتى يتناول فيها بعض مصطلحات (وشخصيات) ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية ، ويقدِّم فيها تحليلات هامة متفردة ، بعيداً عن انبهار الكُتَّاب العرب بما يُطرح تحت عنوان ما بعد الحداثة ، وهو نموذج لتناول جهود الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية مثل چاك دريدا فى إطار التيارات والاتجاهات الفلسفية السائدة ، والتى سنتوقف عندها فى الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه الدراسة .

ويدور المجلد السادس بأجزائه الأربعة حول الصهيونية ، يتناول فى الجزء الأول إشكاليات وموضوعات أساسية تدور حول التعريف والتيارات ، والعقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية ، ثم الصهيونية والعلمانية الشاملة . ويدور الجزء الثانى حول تاريخ الصهيونية ، ثم الحركة الصهيونية . ويتناول فى الجزء الثالث الصهيونية والجماعات اليهودية . ويتحدث الجزء الرابع فى أربع فقرات عن شخصيات ومنظمات يهودية معادية للصهيونية .

ويخصِّص المجلد السابع للحديث عن إسرائيل «المستوطَن الصهيونى» فى خمسة أجزاء : الأول : إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية . والثانى : الدولة الاستيطانية الإحلالية . والثالث : العنصرية والإرهاب الصهيونيان . والرابع : النظام الاستيطانى الصهيونى . والخامس : أزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية ، فى فقرات أربع تتوج بالمسألة الفلسطينية .

أما المجلد الثامن والأخير فهو عبارة عن ملاحق وفهارس، ويتناول: آليات الموسوعة، تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية مُرتَّبةً موضوعياً، ثم يقدِّم ثبتاً تاريخياً لأهم الأحداث فى تاريخ البشرية عموماً والتى تخص فلسطين والجماعات اليهودية فيها وفى العالم، وفهرساً موضوعياً، وفهرساً ألفبائياً إنجليزياً، وآخر عربياً، ثم تعريفاً بمؤلف الموسوعة.

أى أننا نجد فى الفقرة الرابعة من المجلد الثانى تحليلاً نقدياً لفلسفة كلٍّ من نيتشه والصهيونية وهايدجر والنازية. وفى الفقرات من الحادية عشرة حتى الرابعة عشرة فى الجزء الثانى من المجلد الثالث عرضاً تاريخياً للفلاسفة والمفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية. يُضاف إلى ذلك ما جاء فى الفقرتين الثامنة والتاسعة فى الجزء الثالث من المجلد الخامس عن ما بعد الحداثة والجماعات اليهودية. وهذه الفقرات التى تتناول بالعرض التاريخى والتحليل النقدى فلاسفة من الجماعات اليهودية وقضايا وتيارات فلسفية، والتى تمثِّل ـ مع ما طرحه المسيرى من نماذج تفسيرية فى المجلد الأول، خاصةً الحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة ـ الإسهام الفلسفى للمسيرى، أو حضور الفلسفة وقضاياها وأعلامها فى الموسوعة.. تطرح علينا العديد من الأسئلة التى تمثِّل موضوع الدراسة الحالية.

أود فى هذه الدراسة تناول رؤية المسيرى الفلسفية كما ظهرت فى تحليله لجهود الفلاسفة من الجماعات اليهودية، وبيان مصادره الفلسفية، وكيفية توظيفه لها، وموقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصةً ما بعد الحداثة. ويمكن تحقيق ذلك عن طريقين، الأول: وضع رؤية المسيرى وموقفه فى إطار تاريخ الفلسفة بإخضاعها للنقد الفلسفى وفق رؤية الباحث. أو ـ وهذا هو الطريق الثانى ـ تقديم قراءة المسيرى للفلسفة من خلال رؤيته وعرضه هو للفلاسفة وجهودهم وتطبيقه لمقولاته ونماذجه التفسيرية. وقد اخترنا الطريق الثانى، وذلك على الوجه التالى: قراءة تحليله لجهود المفكرين والفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية فى الحضارات اليونانية والإسلامية والأوربية الحديثة حتى القرن الثامن عشر وفقاً للحلولية الكمونية الواحدية، وحتى النصف الأول من القرن العشرين وفقاً للعلمانية

الشاملة، ثم بيان موقفه من التيارات الحالية ونقده لما بعد الحداثة. وذلك يعنى أننا نقوم فى وقت واحد بمهمة مزدوجة، هى تقديم رؤية المسيرى الفلسفية، وقراءته لجهود فلاسفة الجماعات اليهودية على مستوى العرض التاريخى الفلسفى لجهودهم، وذلك بتطبيق نماذجه التفسيرية التى تمثِّل التحليل النقدى لهذه الجهود، لبيان كيفية توظيفه للاتجاهات الفلسفية فى هذه القراءة.

ثانياً: التناول التاريخى للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية

يطرح المسيرى فى تناوله المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية صعوبة الحديث عن هؤلاء باعتبارهم وحدة متماسكة ذات سمات وخصائص مشتركة، فالحديث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يؤكد عدم التجانس والتنوع، ويوضح انتماءهم للتشكيل الحضارى الذى يحيون فيه. ويُلاحظ تزايُد وجود هؤلاء المفكرين فى الحضارة الغربية مع تزايُد حلوليتها وعدميتها فى مرحلة الحلولية بدون إله. يقول: «حينما ظهر نيتشه الذى أعلن موت الإله تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه». إن غربة المثقف اليهودى فى مجتمعه عمَّقت اغترابه وموقفه النقدى والعدمى. ومع هذا التأكيد على ارتباط هؤلاء بالحلولية يشير إشارة هامة إلى أن عدداً لا بأس به من هؤلاء يحاول الاحتفاظ بالوظيفة النقدية للعقل، بحيث لا يستوعب العقل فى المادة، ويظل متجاوزاً بشكل دائم للأمر الواقع، أى أنهم يحاولون تخطى الحلولية الكامنة فى الفكر العلمانى المادى (ص٣٦٥).

إن المسيرى فى تناوله لجهود ابن كمونة (١٢١٥ ـ ١٢٨٥)، وإرنست بلوخ (١٨٨٥ ـ ١٩٧٧)، وليو ستراوس (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)، وولتر بنجامين (١٨٩٢ ـ ١٩٤٠)، وإيشيا برلين (١٩٠٩ ـ)، وسيمون فاى (١٩٠٩ ـ ١٩٤٣). الأول شارح الإشارات والتنبيهات لابن سينا و التلويحات العَرْشية للسهروردى، والثانى فيلسوف ألمانى ماركسى يهودى، والثالث فيلسوف وعالم سياسى ألمانى أمريكى يهودى، والرابع فيلسوف وناقد ألمانى، والخامس فيلَسوف بريطانى

يهودى، والأخيرة فيلسوفة يهودية ـ وذلك وَفْقَ وصف المسيرى لهم. لماذا إذن يدرج هؤلاء فى نطاق المفكرين وليس الفلاسفة وهو يطلق عليهم اسم «فيلسوف» ؟ وما أساس التفرقة بين الفكر والفلسفة؟ وهو «فصل متعسف بعض الشىء، بخاصة فى العصر الحديث، حيث نجد أن جزءاً كبيراً من التفكير الفلسفى يتم من خلال دراسات اللغة (تشومسكى وفتجنشتين ودريدا)، والإنثروبولوچيا (كلود ليفى شتراوس)، وعلم النفس (فرويد)، والاجتماع (أدرنو وهوركهايمر)». . كما يقول المسيرى نفسه (م٣، ص٣٤٧). ومع هذا ؛ فهو يؤكد أن هذا الفصل ذو فائدة تصنيفية من منظور هذه الموسوعة، بل وله فائدة تفسيرية أيضاً، وذلك دون أن يخبرنا ما أساس وفائدة هذا الفصل! ونحن سنتعامل مع هؤلاء باعتبارهم فلاسفة، فالأول ـ ابن كمونة ـ ينتمى إلى الحضارة الإسلامية، حيث يشرح الفلاسفة المسلمين، وكتابه الجديد فى الحكمة يحمل طابع الثقافة الإسلامية، مكتوب بلغة عربية فصيحة، ويعالج القضايا نفسها التى عالجها المسلمون آنذاك، مستخدماً مصطلحاتهم وتقسيمهم للقضايا.

وينفى المسيرى عن الثانى ـ إرنست بلوخ ـ إفراد دور خاص لليهودى، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودى بكثير من الإفاضة والتفصيل، ونستشعر تعاطفاً معه، خاصةً فى عرضه أهم كتبه مبادئ الأمل، فهو «يحاول أن يولِّد ثنائية داخل النظام المعرفى المادى (تجاوز من خلال المادة) حتى يحتفظ بروح الثورة والأمل». إلا أنه يعود ويلاحظ أن بلوخ فى كتابه روح اليوتوبيا يخصِّص فصلاً يسمَّى «رمز اليهود»، وهو من المقالات النادرة التى كتبها بلوخ عن اليهود. وتشير بعض فصول كتاب مبادئ الأمل إلى التراث الدينى اليهودى باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوى. ورغم نقد بلوخ لصهيونية هرتزل؛ فإنه يقدِّم قراءة شديدة التحيُّز لهذا المفكر الصهيونى، الذى يطالب بتأسيس دولة اشتراكية يهودية تقوم بطرد الفلسطينيين وتحقق الأمن والعدالة لليهود. إن أحكام المسيرى على بلوخ توضح تعاطفه مع مفكر يسارى ماركسى من جهة، لكنه سرعان ما يدين تخليه عن تفكيره الإنسانى بتحيزه لصالح اليهود.

ويؤكد تناول المسيرى لجهود ولتر بنجامين وفكره ـ الذى يصفه بأنه ليس يهودياً ـ على رؤيته الأساسية (رؤية المسيرى) التى تقرأ هذه الجهود وَفْقَ نموذج الحلولية. ففكر بنجامين «تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولى على المجتمع الغربى» (م٣، ص٣٥٤).

يحرص المسيرى فى تناوله لهؤلاء المفكرين على بيان موقف كلٍّ منهم من اليهودية والصهيونية، وهو جانب لا يتوقف أمامه باحثو الفلسفة، الذين يكتفون بعرض النظريات الأنطولوجية والمعرفية لهؤلاء المفكرين. فإرنست بلوخ مفكر صهيونى (م٣، ص٣٥٢)، وفكر بنجامين ليس يهودياً (م٣، ص٣٥٤)، وموقف حنه إرنت من الصهيونية قد تغيَّر ابتداءً من الأربعينيات وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية (م٣، ص٣٥٥)، ورغم موقف إيشيا برلين التعدُّدى فهو يؤيد الصهيونية كل التأييد (م٣، ص٣٥٧)، كما أنه يشير إلى قضية يهودية سيمون فاى، التى رفضت العقيدة اليهودية بعد مرورها بتجربة صوفية مسيحية وهاجمت اليهودية بشراسة ونسبت لها كل نقائص المسيحية (م٣، ص٣٥٨).

يؤكد المسيرى فى تناوله للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية أن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى درجة، ولذا؛ فإنه يفضِّل استخدام مصطلح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التى كانوا يعيشون فى كنفها. وهو يُقسِّم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع فلسفاتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها، وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة وإن تعرض لقضايا يهودية بشكل عَرَضى. ويرى أن المفكر من هؤلاء حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه ـ شاء أم أبى ـ يطبِّق المقولات الفلسفية السائدة فى عصره على اليهودية.

يتناول المسيرى هؤلاء الفلاسفة، بدءاً من فيلون حتى تشومسكى، مروراً بموسى بن ميمون وإسبينوزا وبرجسون وهوسرل وشيستوف وكالن ولوكاش وليفى

شتراوس وماركيوز. ويلاحظ أنه يوجد فلاسفة «يهود» كان اهتمامهم باليهودية ضعيفاً أو منعدماً، أو كان تعبيراً عن موقف فلسفى عام يتجاوز اليهودية فى حد ذاتها. ولذا ؛ فإن إسهامهم الأساسى كان يصب فى التيار العام للفلسفة الغربية. ويعدِّد هؤلاء، وهم كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية، الذين ازدهروا على مستوى الحضارة الغربية. «قد يكون لبعض هؤلاء بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية، ولكنها تظل ملاحظات عَرَضية إلا فى حالة كالن» (م٣، ص٣٦٤). لذا ؛ فهو (أى المسيرى) دائم الربط بين كل فيلسوف من هؤلاء والاتجاه الفلسفى الذى ينتمى إليه أو الوسط الحضارى الذى يحيا فيه؛ فهو يتحدث عن: فيلون والأفلاطونية المحدثة، وموسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية، وإسبينوزا والعقلانية المادية، وبرجسون واللاعقلانية، وهوسرل والفينومينولوچيا، وشيستوف والفلسفة المسيحية، وكالن والبرجماتية، ولوكاش وماركيوز والماركسية الجديدة، وليفى شتراوس والبِنْيوية، وتشومسكى والثورة التوليدية.

ونستطيع أن نلاحظ بسهولة ليس فقط تعاطف المسيرى مع فكر هؤلاء، وتقبُّله لإسهاماتهم، وإعلائه من شأنها، كما فى تأكيده على أنه «مع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسُّخها، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة فى عملية الإبداع الفلسفى». بل وأكثر من هذا ؛ فهم الذين صاغوا الثورة الأبستمولوچية المعاصرة فى الدراسات الإنسانية. فهو يلاحظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية فى صياغة الفكر الفلسفى النقدى فى الغرب (ماركس وفرويد)، وخصوصاً فى فلسفة اللغة، وهو تيار يصل إلى قمته فى فكر تشومسكى (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية). ونحن نلاحظ استفادته من هؤلاء - كما يظهر فى الجزء الثانى من المجلد الخامس - وذلك وَفْقاً لرؤيته فى نقد الحضارة الغربية، سواء فى مرحلة تبنى اليسار الجديد، أو مرحلة تأسيس الخطاب الإسلامى الجديد، حيث تظهر بعض مقولات فلاسفة المدرسة النقدية، وبالتحديد ماركيوزا.

يبدأ المسيرى التناول التاريخى للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية من فيلون، الذى تلقى تعليماً هيلينياً كاملاً، والذى لا يذكر شيئاً عن تعليمه اليهودى، والإشارة الوحيدة للتعلُّم اليهودى فى أعماله تبين مدى ضعف صلته به، والذى لا يمكن تصنيف فلسفته إلا على أنها فلسفة يونانية تنتمى أساساً إلى التقاليد الأفلاطونية بعد اختلاطها بالعبادات السرية، وتعد كتاباته إسقاطاً لكثير من القيم الهيلينية على التراث الدينى اليهودى وليست مزجاً بينهما. وهو لم يترك أثراً واضحاً فى التطور اللاحق للفكر الدينى اليهودى، فى حين استفاد منه الآباء المسيحيون استفادة بالغة، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة فيلون هى «مسيحية جنينية» (م٣، ص٣٦٦، ٣٦٧). ويقدِّم موسى بن ميمون القرطبى على أنه مفكرٌ عربيٌّ إسلاميُّ الحضارة والفكر، يؤمن باليهودية وعضو فى الجماعة اليهودية فى إسبانيا الإسلامية. ويُفيض فى عرض حياته وتحليل كتاباته، موضحاً أنها لم تترك أثراً بين المثقفين المسلمين، وإن كانت قد بعثت عن طريق حركة التنوير اليهودية، بحيث تُعدُّ النقطة الأساسية التى اجتمع عليها دعاة التنوير، وأنها إطار مرجعى أساسى لليهودية الإصلاحية (م٣، ص ٣٧٠).

ويعطى إسبنيوزا مساحة أوسع فى فقرتين متتاليتين عن باروخ إسبينوزا والعقلانية المادية، وإسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (فى ١٤ صفحة). يعرض فى الأولى: رؤيته للإله والطبيعة، ورؤيته للإنسان، والرؤية المعرفية، والرؤية النفسية، والرؤية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وموقفه من الدين. كما يقارن بينه وبين نيتشه وچاك دريدا. فهو «فيلسوف عقلانى مادى من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بل هو فى تصوُّرنا (مع نيتشه، وبعده دريدا) فيلسوف العلمانية الأكبر»، بلغت عنده الواحدية والكمونية الفلسفية ذروتها، فقد ألغى كل الثنائيات التقليدية، وهو بهذا يعد المقابلَ لما يطرحه المسيرى من ثنائية متجاوزة. وفلسفته نظام مادى خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح (م٣، ص٣٧٢). ويتوقف عند العلاقة بين إسبينوزا ونيتشه، الذى ذكر أنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا، ويبين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما

يقرب من صفحة كاملة (عمودين) من صفحات الموسوعة (م٣، ص٣٧٩ : ٣٨٠)، وهو ما يوضح اهتمام المسيرى الكبير بفلسفة نيتشه، الذى يُطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأكبر».

ويرى المسيرى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة تضرب بجذورها فى القبَّالاه اللوريانية (م٣، ص٣٨٢)، فهو يقف على بداية سُلَّم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية، الذين يقفون على هامش الحضارة ولا يشعرون بأية قداسة نحو أى شيء. والمهم فى تحليل المسيرى لفلسفة إسبينوزا الذى كان - كما نعلم - ضد اليهود وهاجم اليهودية، مما أدى إلى أن يعتبره البعض ضد الصهيونية. ولكننا - كما يقول المسيرى - بيَّنا أن مفهوم الشعب العضوى المنبوذ هو أساس لكلٍّ من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمى إسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيونى.

يؤول المسيرى أقوال إسبينوزا لتوضيح أن «المشروع الصهيونى تنفيذ حرفى للمشروع الإسبينوزى. ذلك أن الصهيونية «علمنت» اليهودية و"طهَّرتها» من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحَّدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة، بحيث لا يمكن فصل بعض هذه الأشياء عن الآخر، تماماً مثلما وحَّد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة فى إطار واحديته الكونية المادية. لذا؛ فقد أقيمت فى إسرائيل مراسم عودة إسبينوزا إلى حظيرة الدين مرةً أخرى، ويُحتفل بميلاده وذكرى نشر مؤلفاته، ويوجد معهد متخصِّص لدراسة كتبه.

إن وسيلة المسيرى فى فهم وتفسير فلسفة إسبينوزا - هذا الفهم والتفسير الذى لا نتفق فيه معه - هو ملء بعض الفراغات الموجودة بين السطور والكلمات وبين الدالِّ والمدلول من خلال معرفتنا برؤية إسبينوزا؛ الذى طرح فى تفسيره اقتراحاً صهيونياً فى قوله - الذى لم يحدِّد لنا المسيرى مصدره، رغم أهمية ذلك الشديدة. والنص الذى يستشهد به هو قوله: «إننى لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أى اليهود] قد أضعفت عقولهم، لو سنحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم

الإله مرةً ثانية» (المسيرى، م٣، ص٣٨٤). ربما يفيد تحديد النص واللغة المترجم إليها فى معرفة السياق الذى علينا أن نقرأ فيه كلمات إسبينوزا.

وينطبق ذلك على تحليله لفلسفة برجسون، الذى يمكن توصيف عالمه ـ كما كتب المسيرى ـ بأنه مثل معظم الأيديولوچيات العلمانية، يحاول أن يردَّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد، وهو فى حالته مبدأ التطوُّر الداروينى. وشأنه شأن نيتشه ووليام جيمس؛ إذ يحاول أن يحيى هذا العالم الميت المغلق بأن يجعله كياناً تطوُّرياً عضوياً مفعماً بالحياة التى تنبعث من داخله وتحرِّكه، وهى سبب نموه. ويتحدث عن البُعد اليهودى فى فلسفة برجسون، الذى كان يذهب إلى أن اليهودية ديانة مغلقة من وحى مجتمع مغلق، وأنها دين ساكن استاتيكى جامد، أخلاقه مغلقة، تحمل الفرد على الإخلاص بشكل غريزى للجماعة، على عكس الكاثوليكية، فهى ديانة عالمية تتجاوز اليهودية. والمسيح فى نظره أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ. وبرجسون عند المسيرى أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية، فكلاهما يهاجم جمود اليهودية لكنه يدور فى إطار وَحْدة الوجود (الروحية والمادية). وفى هذا التوصيف كثير من التبسيط والعمومية التى تُلغى الفروق بين مبدأ التطور الداروينى والتطور الخلاَّق عند برجسون، وبين من يهاجم المادية الآلية فى عصره، وبين وَحْدة الوجود المادية. مما يسهِّل ربط فلسفة برجسون بما يقابلها مثل فلسفة نيتشه، فكلاهما فلسفة حياة، لكن الاختلاف بين حياة إرادة القوة النيتشوية والروح الخلاقة البرجسونية يجعلنا نَميل إلى بيان التمايز بينهما مع ـ بل قبل ـ بيان الاتفاق.

وبعد أن يتناول المسيرى إدموند هوسرل والفينومينولوچيا يتوجه إلى البُعد اليهودى فى فلسفته. هنا أيضاً يظهر أن البُعد الذاتى هو أساس التفسير، فالمسيرى يرى فى فكر هوسرل نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية)، لكن مصادرها ليست بالضرورة ـ فيما يقول ـ يهودية، ففكره امتداد للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية فى الغرب منذ عصر النهضة. ومع هذا فهو يضيف: «[ونحن نجد] أن ثمة تشابهاً بنْيوياً عميقاً بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع، وصولاً إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرةً خالصة

داخل الوعى الجمعى من جهة، ومفهوم الإله فى أسفار موسى الخمسة». ومع هذا؛ يرى المسيرى أن الحديث عن يهودية هوسرل حديث لا طائل من ورائه، فقد تنصَّر فى مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية! ونضيف أن كل الدراسات حول فلسفة هوسرل توضح أنها لم تستطع التخلص تماماً من الثنائية التى حاولت تجاوزها.

ويتناول ليف سيشتوف (١٨٦٦ ـ ١٩٣٨) والفلسفة المسيحية. وهو فيلسوف لا حضورَ قوياً له فى تاريخ الفلسفة، يُذكر فى التأريخ للفلسفة الروسية، و «يُنظر إليه من منظور مسيحى أو وجودى يصعب تصنيفه باعتباره يهودياً حاخامياً» كما يقول المسيرى. بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم فى كتاباته مثل إسبينوزا لا يظهرون باعتبارهم يهوداً، وإنما باعتبارهم ممثلين لنزعة التأمل العقلى والنزعة العقلية الهيلينية فى الحضارة الغربية. ومما له دلالته أن سيشتوف، شأنه شأن بوبر، لم يؤثر البتة فى الفكر الدينى اليهودى، ولكنه ترك أثراً فى مفكرين مسيحيين ـ أو ذوى أصول مسيحية ـ مثل: ألبير كامى وبردياثيف.

ومقابل شيستوف الوجودى الذى لا يُذكر إلا فى تاريخ الفلسفة الروسية، فإن هوراس كالن (١٨٨٢ ـ ١٩٧٤) البرجماتى، الذى لا يتوقف أمامه الباحث فى تاريخ الفلسفة، يُذكر فى الفلسفة الأمريكية، وهو مفكر تربوى وفيلسوف برجماتى أمريكى يهودى صهيونى، وأحد تلاميذ وليام جيمس. وهو يلاحظ فى كتابه المثاليون فى مأزق العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل والتشابه البنيوى بينهما. فهو يؤكد فى بداية كتابه «أن كلاً من إعلان استقلال إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبِّر عن مسيرة الإنسان نحو الحرية ونحو المزيد من التقدُّم». ويرى المسيرى أنه محقٌّ تماماً فى رصده التشابهَ بين البرجماتية والصهيونية؛ فكلتاهما تصدر عن فكرة الطبيعة السائلة الكونية، وعن الإنسان الطبيعى الذى يصبح جزءاً مستقلاً يتوحد بهذه السيولة؛ فتسقط كل الحدود التاريخية والقيم المطلقة وأى شكل من أشكال التجاوز، ولا يبقى سوى البقاء كهدف نهائى، والقوة كآلية لتحقيق هذا البقاء» (م٣، ص٣٩٢). ويشير المسيرى

إلى تأكيد كالن أنه لا يوجد شعب عربى، وإنما توجد شعوب متحدثة بالعربية، وأن ما يسمًّى بالعربية إن هو إلا ردُّ فعل للنهضة الصهيونية!

ويؤسس كالن حق اليهود فى فلسطين على أسس برجماتية راسخة، هى ذاتيتهم المطلقة؛ إذ يقول: «إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوى الجارف لدى اليهود بمركزية إسرائيل فى حياتهم، كما يستند إلى خوف اليهود الدائم من أن هتلر قد يجئ فى أى مكان. وبسبب هذه «الحالة الشعورية» تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب». وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية! ويصنِّف المسيرى كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين، فهو يرى أن الصهيونية تنبع من الإيمان بالتعددية الحضارية، «فالحركة الصهيونية بمنزلة توكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لقيمهم الحضارية اليهودية، وهو ما يجعلهم لا يذوبون تماماً فى التيار الرئيسى لحضارتهم الأمريكية، ولكنهم مع هذا جزء منه، ويقومون بتغذية هذا التيار بعناصر جديدة عليه» (م٣، ص٣٩٥).

وفى تناول المسيرى جورج لوكاش والماركسيةَ الجديدة، بعد أن يعرض لحياته ومؤلفاته وفلسفته، يعرض لما وجِّه إليه من انتقادات؛ فهو يبشِّر برؤية غائية للتاريخ، ويحولُ ماركس إلى منهج، ومن ثَمَّ يضعه فوق النقد، كما أن رؤيته للمعرفة نخبوية. وقد زوَّد عدم الاكتراث السياسى بأساس فلسفى، كما اتُّهم بالغائية الكاملة، بل وبالمشيحانيةوالخلاصة: أنه إذا كانت ثَمة حلولية فى فكر لوكاش؛ فهى حلولية كمونية علمانية مادية، لا تختلف كثيراً عن أية منظومة فكرية هيجلية تحاول أن ترى تجليات العقل المطلق فى التاريخ والمادة (م٣، ص٣٩٨).

ويلفت المسيرى الانتباه ـ فى سياق بيان جهود كلود ليفى شتراوس ـ إلى أنه لفهم فكره وظهور ما بعد الحداثة لابد من فهم الفكر البنيوى (فى سياقه الغربى) باعتباره تجلياً لإشكاليات العلمانية الشاملة، والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع. ويعرض اعتراضات دعاة الاتجاه الإنسانى الهيومانى التاريخى على البنيوية، وتحفظات أنصار ما بعد الحداثة عليها وعلى مفهوم البنية. ويشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره، وهى أنه بينما يتهم الوجوديون البنيوية

بأنها معادية للإنسان، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان. ويذهب المسيرى إلى أن «هذا التناقض الظاهرى يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان والحلولية الكمونية فى الفلسفة الغربية، فما كان معادياً للإنسان، متطرفاً فى عدائه فى الخمسينيات والستينيات، أصبح هو ذاته متمركزاً حول الإنسان، متطرفاً فى تمركزه فى الثمانينيات!» (م٣، ص٤٠٣).

وبعد أن يوجز تحفظات أنصار ما بعد الحداثة يتوجه إلى يهودية ليفى شتراوس. وقد ردَّ شتراوس أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر، اليهودية ليست أحدها. وإن كان إدموند ليش - أحد تلاميذه - قد حاول تطبيق طريقته فى التحليل الأسطورى على اليهودية، إلا أنه (أى شتراوس) أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككلٍّ، إلا من حيث اعتبارُها نصوصاً إثنولوجية. وهو يطرح مقابل الفكر الدينى نسقَه العقلانىَّ المادىَّ الصارم الخالص. ومع هذا؛ فالمسيرى يعرض رأى البعض القائل بأن المقولات الدينية والإثنية اليهودية تركت أثرها الواضح فى مقولات شتراوس التحليلية العلمية. فالبنية ليست شيئاً خارجياً، وإنما هى مستقرة فى الذات الجمعية، وهى لا تختلف كثيراً عن تصور أسفار موسى الخمسة للإله، فهو إله متجاوز للواقع المادى وللأفراد، ولكنه حالٌّ فى الشعب بأسره وفى العقل الجمعى الإسرائيلى. وهو الذى يوجهه ويوجِّه تاريخه، تماماً كما تفعل البنية عند البنيويين والماديين الجدد. وأن مقولة الثنائيات المتعارضة تعود إلى التعارض الثنائى الذى يعيشه كل يهودى، أى ثنائية اليهود/ الأغيار. وأن الثنائية فى حالة شتراوس كانت أكثر عمقاً. وأن اشتغاله بالأنثروبولوچيا هو فى ذاته تعبير عن يهوديته، فالأنثروبولوچى يشبه اليهودىَّ التائه. وأن الأنثروبولوچى يعلن ولاءه للبدائى على حساب الحضارى، وللهامشى على حساب المركزى، لذا؛ فهو عنصر من عناصر التفكيك والتقويض فى العالم، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرمنيوطيقا المهرطقة، واليهودى لا يختلف عن ذلك كثيراً. والحقيقة أن هذه الأوصاف الأخيرة خاصة بالمسيرى، مما يشى بأنها آراء وانتقادات له. ومع هذا؛ فهى فى واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودى. وهو يصف فلسفته والبنيوية ككل بأنها شكل من

أشكال وَحْدة الوجود المادية، وأن هذه الحلولية الشاملة نزعة عامة فى الحضارة الغربية الحديثة (م٣، ص٤٠٥). وإذا كانت البنيوية عند البعض ـ رغم صعوبة ذلك ـ منهجاً فى المعرفة ودراسة الظواهر، فهل يمكن وصف المنهج بأنه شكل من أشكال وحدة الوجود المادية؟!

ويتخذ تناول المسيرى لفلسفة هربرت ماركيوز خصوصية من وجهة نظرنا، فهو فيلسوف وسياسى ماركسى وعضو فى مدرسة فرانكفورت. وأهم المفاهيم التى طوَّرها فكرة الإنسان ذى البُعد الواحد. وهو إنسان المجتمعات الحديثة الذى تم احتواؤه تماماً، وتم تخليق رغباته وتطلعاته من قِبَل مؤسسات المجتمع، حتى استبطن قيمه كافة، وأصبح يرى أن الهدف من الوَجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة. ووصف ماركيوز للإنسان ذى البُعد الواحد هو نسقٌ واحدىٌّ مغلق، ولذا؛ فإنه يحاول أن يفتح النسق. وواضحٌ التشابه بين طرح ماركيوز وطرح المسيرى فى هذه النقطة؛ لذا فهو لا يوجِّه إليه ملاحظات ـ مثلما يفعل مع غيره ـ، ويجد بعض المبررات لمواقفه، على العكس مما فعله محمود أمين العالم فى كتابه عن ماركيوز . . أو فلسفة الطريق المسدود، حيث ينتقده بشدة. فماركيوز عند المسيرى ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودى، وإن كان أيَّد إسرائيل عام ١٩٦٧ فى هجومها على الدول العربية باعتبار أن ذلك دفاع عن النفس. يرى المسيرى أن من العسير أن نعثر على البُعد اليهودى فى فكره، فهو مفكر متأثِّر بالتقاليد الألمانية فى الفلسفة، خاصةً هيجل وماركس. أما موقفه من إسرائيل فهو موقف سياسى ينمُّ عن جهل شديد، وربما عن انتهازية شخصية لا علاقة لها بالبنية العميقة الكامنة لفكره الفلسفى.

يعطى المسيرى مساحة واسعة للحديث عن نَعوم تشومسكى والثورة التوليدية (عشر صفحات)، ويتناول الأفكار المحورية فى النسق الفكرى لديه: البنية السطحية والبنية العميقة، والنحو العالمى. موضحاً أن النظام المعرفى عند تشومسكى يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كلٍّ من الحيوانات والآلات، وأن هذا الاختلاف هو أساس كرامة الإنسان وأُخوَّة

البشر. ويرى المسيرى أن هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه على الفلسفة الوضعية والتجريبية، فهى فلسفات لا تكترث بالبُنَى العميقة. وفى هذا الإطار يعارض تشومسكى الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية ومنطق القوة الصماء. وبعد عرض المنظومات المختلفة (المعرفية واللغوية والأخلاقية والسياسية) عند تشومسكى يتوقف عند بعض التناقضات العميقة في فكره؛ فهو فوضوى ملتزم بالعلم والتكنولوچيا، وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حرٌ بسبب الأنساق الكامنة فيه، لكنه يعود ويرى أنها «برنامج» و«شفرة». وهو يقف بشدة ضد الرأسمالية والسوق الحرة باسم الدفاع عن الحرية، ويتعاطف مع التخطيط العقلانى الذى يعنى ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيقها، كما يعنى المزيد من الترشيد! (م٣، ص٤١٣).

ويلاحظ فيما يتصل بالقضية الفلسطينية أن تشومسكى ليست له آراء معلنة فى اليهودية واليهود، ولكن موقفه من الصهيونية يتسم بنوع من الازدواجية واللاتاريخية، وأن موقفه من إسرائيل يتسم بالرؤية النقدية الصارمة، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطينيين فى الضفة والقطاع، ويبذل جهداً غير عادى فى كشف السياسات العدوانية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعمالتها للولايات المتحدة، وقد وقف ضد اتفاق أوسلو. ويشير المسيرى إلى أن تشومسكى رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة فإنه نادراً ما يُذكر فى الموسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً، ويتساءل بصدد ذلك: هل اتخاذ مفكر يهودى موقفاً معادياً من الصَهيونية أو من بعض جوانبها أو من إسرائيل يُسقط يهوديته؟ يبدو لنا أن هذا السؤال إجابة؛ إجابة على الكتابات اليهودية، سواء فى تناولها للفلاسفة اليهود أو فى صمتها عن تناول أعمالهم.

ويهمنا قبل الانتهاء من هذه الفقرة أن ندلى ببعض الملاحظات التى يمكن أن تُضاف إلى ما أشرنا إليه فى السياق:

أولها: أننا بإزاء تناول تاريخى للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية منذ فيلون حتى تشومسكى، كما يتضح من تناول المسيرى فى القسم الذى خصَّصه

لهم، ومن الممكن أن يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى تناولها المسيرى فى الموسوعة أيضاً ولكن في سياق آخر، مثل: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس وهرمان كوهين، وكذلك بعض من تناولهم تحت عنوان «مفكرون وعلماء نفس واجتماع من الجماعة اليهودية».

ثانياً: أن تناول المسيرى لهؤلاء الفلاسفة يأتى فى سياق رؤيته للحلولية الكمونية الواحدية؛ فهم عادةً من حَمَلة الرؤية الحلولية العلمانية (م٣، ص٣٦٥)، التى بلغت ذروتها عند إسبينوزا (م٣، ص٣٧٢)، فهى حلولية متطرفة (م٣، ص٣٨٢)، كما أن هناك نزعة حلولية كمونية واحدية فى فكر هوسرل (م٣، ص٣٩٠)، وإن كانت ثمة حلولية فى فكر لوكاش فهى حلولية كمونية علمانية مادية (م٣، ص٣٩٨)، ويمكن وصف فلسفة ليفى شتراوس بأنها شكل من أشكال وَحْدة الوجود المادية والحلولية الشاملة (م٣، ص٤٥٠).

ثالثاً: تأثر معظم هؤلاء الفلاسفة، مثل: فرويد وأينشتاين وبرجسون، بإسبينوزا (م٣، ص٣٧٩)، وسَرَت إليهم الفلسفة النيتشوية حتى قبل ظهور نيتشه، وبرجسون شأنه شأن نيتشه (م٣، ص٣٧٥)، وحينما ظهر نيتشه ـ الذى أعلن موت الإله ـ تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه ـ على حد قول آحاد هعام ـ (م٣، ص٣٤٦).

رابعاً: يحرص المسيرى فى ختام تحليله لجهود هؤلاء الفلاسفة على بيان البُعد اليهودى فى فلسفاتهم، أو على الأقل الإشارة إليه، وفى حالات عديدة يحرص على نفيه بعد ذلك أو تأكيده، كما فى موقفه من إرنست بلوخ الذى يذكر أنه لا يفرد دوراً خاصاً لليهودى، ثم يؤكد على صهيونيته (م٣، ص٣٥٢). ويرى أن فكر ولتر بنجامين ليس يهودياً، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولى على المجتمع الغربى (م٣، ص٣٥٤). وموقف حنا إرنت من الصهيونية تغيَّر من الأربعينيات وأخذ شكلاً معادياً للصهيونية (م٣، ص٣٥٥). وإشيا برلين يؤيد الصهيونية كل التأييد. كما يخصص المسيرى عدة صفحات لتناول إسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (م٣، ص ٣٨٠ : ٣٨٤). وبرجسون رغم إعجابه

الشديد بالكاثوليكية، إلا أنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد، وهو أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية (م٣، ص٣٨٨). وهناك علاقة واضحة بين فلسفة هوسرل فى تأسيس الحقيقة على الذات وبين مفهوم الإله فى أسفار موسى الخمسة، ومع هذا؛ فقد تنصَّر هوسرل فى مطلع شبابه، فهو ليس يهودياً حتى من الناحية الشكلية (م٣، ص٣٩٠). ويمكن تصنيف كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين (م٣، ص٣٩٥). وماركيوزا ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودى (م٣، ص٤٠٧).

خامساً: يتضح مما سبق أن قراءة المسيرى لهؤلاء الفلاسفة قراءةٌ تاريخية، عارضة محلِّلة، وقراءة سجالية. فهو مع حرصه على الإشارة إلى البُعد اليهودى فى فلسفاتهم ثم تأكيده أو نفيه، يتوقف عند حضور هذا الفيلسوف أو ذاك فى المصادر والكتابات اليهودية انطلاقاً من قبوله أو رفضه للعقيدة أو الهُوية اليهودية، ويناقش موقف هذه المصادر من الفلاسفة الذين يعرض لهم. فهو يثير قضية يهودية سيمون فاى، فقد ورد اسمها فى كلٍّ من الموسوعة اليهودية ودليل بلاكويل للثقافات اليهودية باعتبارها كاتبة يهودية، مع أنها رفضت اليهودية وهاجمتها (م٣، ص٣٥٨). وتقول الموسوعة اليهودية أن شيستوف كان يهودياً ومسيحياً فى آن، وهو تصنيف أقل ما يوصف به أنه غريب للغاية! (م٣، ص٣٩١). واسم هوسرل لم يرد فى كثير من الموسوعات التى تحدثت عن الثقافة اليهودية، وإن كان قد ورد فى بعض منها مثل الموسوعة اليهودية (م٣، ص٣٩٠). ومما يجدر ذكره أن تشومسكى، رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة، إلا أنه نادراً ما يُذكر فى الموسوعات والمراجع اليهودية باعتباره فيلسوفاً أو عالماً لغوياً يهودياً (م٣، ص٤٧١).

وهنا نتساءل مع القارئ: إذا كانت أعمال الفلاسفة لا تتناول موضوع اليهود واليهودية إلا عَرَضاً، وإذا كانت تصب فى المجرى العام لتيار الفلسفة الغربية، فكيف يتم تعاملنا معهم من منطلق تضمن فلسفاتهم لأسس اليهودية ـ اقتراباً أو ابتعاداً عنها؟

ثالثاً: التناول النقدى: نيتشه فيلسوف العلمانية واليهودية والنازية

إذا انتقلنا من التناول التاريخى للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية إلى الموقف النقدى للمسيرى من الفلسفة؛ فإننا نجد أن أوضح ما يميِّز هذا الموقف هو تناوله لفلسفة نيتشه وبيان تأثيرها على فلاسفة الجماعات اليهودية وعلاقتها البنيوية بالنازية والصهيونية. وهو لا يكتفى بأن يخصص لفلسفة نيتشه والنيتشوية فقرات خاصة، بل يتكرر عرضه لآراء نيتشه ونقده لها على امتداد صفحات مجلدات الموسوعة.

وعلى الرغم من تمييزه فلسفة نيتشه عن «النيتشوية»، إلا أن نيتشه يبدو وكأنه خصم المسيرى الأساسى وعدوه الأول. فإذا كان نيتشه يعتبر عدو المسيح، فإنه يظهر فى الموسوعة وكأنه عدو صاحبها الأساسى، حيث تبدو لنا كتابته عنه وكأنها رمى الجمرات فى رجم إبليس! ولمَ لا؟ أليس نيتشه هو فيلسوف المادية، اللاعقلانية، والسيولة الشاملة.. فيلسوف العلمانية والعدمية الأكبر؟!

يحمِّل المسيرى نيتشه والنيتشوية كل خطايا الحضارة الغربية، وكل مآسى البشرية وشرورها ولا أخلاقياتها. فهو تعبير عن الحلولية والعلمانية، وتسرى كتاباته وأفكاره وعباراته فى الحياة اليهودية وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية - أدبائها ومفكريها، وعلمائها، وفلاسفتها، وقادتها، وحركاتها الاجتماعية والدينية والسياسية - وفلسفته أساس النازية، وترتبط بالصهيونية ارتباطاً وثيقاً إذ تمدها بالإطار المرجعى، وهى ماثلة فى الفكر اليهودى حتى قبل أن يخطَّ نيتشه حرفاً واحداً، وهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرأوا صفحة واحدة من أعمال نيتشه، والخطاب الإمبريالى منذ لحظة ظهوره فى القرن السابع عشر كان خطاباً نيتشوياً!

لقد رحَّب نيتشه بالعدمية زائراً دائماً فى وسطنا، فى عصرنا الحديث المادى. وأعلن فلسفة القوة والشجاعة التى لا تعرف الضحك ولا البكاء ولا تكترث بالضعفاء، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا حلال ولا حرام، إنما هناك فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطريقة مادية طبيعية فى إطار فلسفة القوة. لا توجد لغة تواصلية؛ إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة، وتصبح هى مبدأ

التماسك أو السيولة فى العالم ومصدر المعنى واللامعنى. وهذه هى فلسفة الواحدية المادية والعلمانية الشاملة كما يصفها المسيرى. فإرادة القوة عند نيتشه تمثل المطلق العلمانى (م١، ص٢٧٢). وهو أيضاً فيلسوف عصر السيولة. وهو فى واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أى ما بعد الحداثة، فقد أدرك بثاقب نظره أن الحقيقة الكلية المادية ـ التى بشر بها دعاة الاستنارة (المضيئة) والتحديث والعقلانية المادية ـ مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا، وأنه لا يمكنها أن تنفصل عنهما...» (م١، ص٢٩٠).

يتناول المسيرى فلسفة نيتشه والنيتشوية فى سياقات متعددة داخل الموسوعة، ويستخدم فلسفته، ويربطها بالنماذج التفسيرية الثلاثة لعمله (الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية)، وكذلك فى المفاهيم التى تحدِّد لنا رؤيته الفلسفية العامة ـ نقصد رؤية المسيرى ـ كالنزعة الجنينية والواحدية المادية الكونية، وشحوب الإله والإنسان الطبيعى والسيولة الشاملة وغيرها. وهذا هو السياق الأول. كما حدد لنا تغلغلها فى أعمال أعضاء الجماعات اليهودية، من أدباء ومفكرين وفلاسفة ورجال أعمال وقادة، وكذلك فى الحركات اليهودية المختلفة، السياسية والاجتماعية والدينية. ويمثل ذلك السياق الثانى الذى يظهر لنا توظيف المسيرى للأفكار النيتشوية، ونقده لها فى نفس الوقت، مما يجعله ـ وهذا هو السياق الثالث ـ يبرز علاقات تشابه بنيوية بين النيتشوية من جانب والنازية والصهيونية وما بعد الحداثة ـ التى سنخصص لها ولموقف المسيرى منها الفقرة التالية ـ من جانب آخر. أما الآن، فإن علينا أن نحلِّل السياقات الثلاثة لفلسفة نيتشه والنيتشوية فى موسوعة المسيرى.

١ ـ نيتشه والنيتشوية فى نماذج المسيرى التفسيرية ومفاهيمه الفلسفية:

لا شك فى أن أعمدة النماذج التفسيرية التى يقدمها لنا المسيرى فى المجلد الأول لفهم تناوله لليهود واليهودية والصهيونية تظهر فى الحلولية ـ أو الرؤية الواحدية الكمونية، مقابل الرؤية الثنائية المتجاوزة ـ، وفى تفسيره للفرَق والمفاهيم والفلسفات التى قدمها أعضاء الجماعات اليهودية، والعلمانية الشاملة التى ميَّزت

الفكر الغربى ونمط الحضارة الغربية داخلها النيتشوية كعنصر ومكون جوهرى وأيضاً الجماعة الوظيفية.

أ) فى حديثه عن السياق الحضارى الألمانى للإبادة (فى الجزء الرابع من المجلد الثانى) يرى المسيرى أن المثالية ربطت الفرد بالمطلق، وأن الحلولية الألمانية وصلت إلى قمتها فى منظومة هيجل الشاملة التى تساوى بين المقدس والزمنى، ثم يبلغ الحلول منتهاه فى فلسفة نيتشه وفلسفات الحياة.

يؤكد المسيرى أن الإبادة وتفكيك الإنسان إمكانية كامنة فى الحضارة الغربية الحديثة. ويوضح ذلك على النحو التالى: أن النازية سبقت ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال، إلا أن كثيراً من العناصر التى أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت، وكانت الفلسفة الغربية قد دخلت عصر السيولة، فليس من قبيل الصدفة - فيما يرى المسيرى - أن هايدجر بنزعته النيتشوية، والذى خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته، قد أيد النازية بلا تحفظ وكان النازيون يعتبرونه فيلسوفهم. بهذا المعنى يمكن القول: إن الحضارة الغربية الحديثة هى - عند المسيرى - تعبير عن التراجع التدريجى والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية، والتصاعد المستمر والمطرد للحلولية الكمونية المادية التى تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقَية (م٢، ص٤٠٠ : ٤٠٢). وفى عرضه للقومية العضوية يرى أن الإطار الذى تدور فى فَلَكه هو المرجعية المادية الكاملة والحلولية العضوية، فتصبح الأمة مرجعَ ذاتها، وتصبح هى ذاتُها مصدرَ شرعيتها، وتصبح إرادتُها مصدرَ وَحْدتها وتماسكها، تماماً كما أن إرادة القوة فى المنظومة النيتشوية هى مصدر تماسك الفرد ووَحْدته وهُويته (م٢، ص٩١).

وحين يكتب المسيرى عن أثر الحسيدية بحلوليتها المتطرفة فى الوجدان اليهودى المعاصر يعرض سيادة النيتشوية. لقد كان فرويد مهتماً بالحسيدية القبَّالية، ومن هنا كانت نظرياته فى الجنس وفى علاقة الذات بالكون. وكان أدب كافكا أيضاً متأثراً بالحسيدية. ويظهر تأثيرها واضحاً تماماً فى أعمال مارتن بوبر وفلسفته التى توصف بأنها «حسيدية جديدة»، لأن الإله - حسب هذه الفلسفة - لا يحُلُّ فى مخلوقاته

ويؤثر فيها وحسب، بل إن مخلوقاته تؤثر فيه بدورها، ولذا؛ يكتسب كل فعل ـ مهما تدنى ـ دلالةً كونية. كل هذا يؤدى إلى إمكانية الحديث عن جوٍّ نيتشوى عامٍّ فى أوربا يتصاعد مع معدلات العلمنة وتآكل المنظومات الدينية المختلفة، الأمر الذى يؤدى إلى تصاعد معدلات الحلولية، إلى أن تصل إلى وَحْدة الوجود الروحية والمادية والواحدية الكونية (م٥، ص٣٦٨).

لقد تزايد بروز المفكرين اليهود فى الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها فى مرحلة الحلولية بدون إله. وحينما ظهر نيتشه، الذى أعلن موت الإله، تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه (م٣، ص٣٤٦). ومما لا شك فيه أن غربة المثقف اليهودى فى مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدى والعدمى.

وحين يتحدث عن الحركة الفرانكية (نسبة إلى جيكوب فرانك) التى تعود إلى ١٧٥٩، ومنظومتها الحلولية التى يصل فيها الحلول إلى منتهاه؛ إذ يحل الإله فى المادة ويموت، وتصبح وَحْدة الوجود مادية كاملة، المادة فيها مقدسة تماماً، والإنسان فيها إلهٌ، ويتساوى فيها الخير والشر، والوجود والعدم ـ يوضح أنها أكثر حداثةً وجذرية من منظومة نيتشه (م٥، ص٣٠٨).

ب) يوضح المسيرى فى مدخل «الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية» أن للرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعمارى الغربى أثراً واضحاً فى أعضاء الجماعات اليهودية، ويتضح هذا فى فكر نيتشه الذى اكتسح كثيراً من المفكرين اليهود فى القرن التاسع عشر (م٣، ص٤٠).

يربط المسيرى بين العلمانية والنيتشوية. والمطلق العلمانى عنده يأخذ أشكالاً كثيرة، ولكنه فى التحليل النهائى هو الطبيعة، التى يشير إليها عادةً بـ «الطبيعة/ المادة». هو «اليد الخفية» عند آدم سميث، و «المنفعة» عند بنتام، و «وسائل الإنتاج» عند ماركس، و «الجنس» عند فرويد، و «إرادة القوة» عند نيتشه، و «قانون البقاء» عند داروين، و «الطفرة الحيوية» عند برجسون، و «الروح المطلق» عند هيجل (م١، ص٢٧٢). وتنكر المنظومة العلمانية الإمبريالية الآخر،

وهذا ما يتضح فى النزعة النيتشوية القوية فى الفكر الصهيونى. يربط المسيرى الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية بالصهيونية وبالنزعة النيتشوية (م٦، ص٦٦). فهى (النيتشوية) من المصادر العلمانية للفكر الصهيونى، حيث يتخذ اليهود كأمة متفوقة (سوبر أمة) العنف آليةً حتميةً للبقاء، برفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرداة القوة باعتبارها المطلق الأخلاقى الوحيد. يميِّز المسيرى فى التصوف اليهودى بين تصوف توحيدى، وآخر حلولى يصدر عن الإيمان بالواحدية الكونية، حيث يحُلُّ الإله فى الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتوحد معها، وهو فى أشكاله المتطرفة شكل من أشكال العلمنة، وتلمح فيه ملامح سوبرمان نيتشه الذى لا يؤمن إلا بإرادة القوة ويتجاوز أخلاق الضعفاء (م٤، ص١٦٤).

إن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر عند المسيرى، كما يؤكد على ذلك دائماً، فهو حين يتناول إسبينوزا والعقلانية المادية يؤكد أنه - مع نيتشه وبعده دريدا - فيلسوف العلمانية الأكبر (م٣، ص٣٧٠)، وهو يفيض فى بيان العلاقة بينهما موضحاً أوجه الاتفاق والاختلاف.

وهو يأخذ على المفكرين العلمانيين العرب عدم ربطهم بين نيتشه والعلمانية: «لم يحاول أىٌّ من الدارسين أن يبين علاقة البنيوية وما بعد البنيوية بالعلمانية، والجميع يشير إلى كانط وربما هيجل، ولكن الجميع يبتعد عند نيتشه ودريدا. ومن ثَمَّ، لم يتناول أىٌّ منهم قضية العدمية والفوضوية» (م١، ص٢٢٨) ويبين - رغم أن ذلك سنعرض له لاحقاً - أن الكُتَّاب من الجماعات اليهودية يعبِّرون عن الرؤية العلمانية المعرفية الإمبريالية عبر تأثرهم بنيتشه، مثل: ماكس نورد الذى كان متأثراً بنيتشه فى هذه الرؤية (م٦، ص٢٥٤)، كما يظهر إيمان أهارون جوردون بالواحدية المادية الكونية بتأثير نيتشه (م٦، ص٢٧٢).

جـ) ويربط المسيرى بين العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، ويحدد التشابه بينهما مثل: التعاقد، العزلة والغربة والعجز، الانفصال عن الزمان والمكان، الإحساس بالهُوية المقدَّسة (الوهمية)، ازدواجية المعايير والنسبية الأخلاقية، الحركية، ويربط هذه الخصائص بالنيتشوية. يقول: «يصبح الإنسان بلا جذور ولا

ارتباط، غير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يخضع كل شيء لإرادة القوة النيتشوية» (م١، ص٣٨٦).

يبين المسيرى أن ثمة علاقةً بين سمات الجماعة الوظيفية والرؤية المعرفية العلمانية، ويذهب إلى أن المجتمع العلمانى الحديث يستند إلى فكرة القانون الطبيعى/ المادى والتعاقد ومبدأ المنفعة (اللذة). ويحدد لنا بعض آليات تحول الإنسان التراحمى إلى إنسان تعاقدىٍّ وظيفىٍّ علمانىٍّ ذى بُعد واحد، إنسان متشيِّئ يشبه عضو الجماعة الوظيفيَّة (م١، ص٣٨٧). ويرى أن تزايد معادلات النسبية المعرفية والأخلاقية من أهم آليات تحويل الإنسان الربانى إلى إنسان وظيفىٍّ تعاقدىٍّ. فمع اختفاء القيم الأخلاقية المتجاوزة لذات الإنسان يتمركز الإنسان حول ذاته، ويصبح هو المعيار الأوحد. وهو ما يؤدى إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان نيتشه، والحرية الكاملة (م١، ص٣٩١).

د) تتأسس النماذج على النيتشوية، وكذلك المفاهيم التى يستخدمها المسيرى فى رؤيته الفلسفية العامة. فالنيتشوية تظهر فى مصطلحات «القومية العضوية» (م٢، ص٩١)، و«الشعب المختار» (م٥، ص٧٤)، و"لاهوت موت الإله» ـ وهى عبارة مأخوذة من فيلسوف العدمية والعلمانية الأكبر فريدريك نيتشه ـ (م٥، ص٤٤٥)، وهى تعنى أن القوة الخالقة للعالم المتجاوزة له قد اختفت وأن الإله فَقَد اسمه. وهى تعنى عند نيتشه ـ صاحب العبارة ـ غياب فكرة الكل التى تشكل الأنطولوجيا الغربية، ويعبَّر عنها إسلامياً بـ«نسيان الإله» (م١، ص٢٠٥). وعبارة «ظلال الإله» أشار إليها نيتشه، وهى بعض الأفكار الكلية والمطلقة التى استمر وجودها حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها (م١، ص٢٠٤). و«شحوب الإله» مصطلح قمنا (المسيرى) بصياغته على غرار مصطلح نيتشه «موت الإله» لنصف إحدى مراحل الحلولية الكمونية ومستوى من مستويات العلمنة، والانتقال من إحدى مراحل الحلولية إلى المرجعية الكامنة» (الموضع السابق). و«النزعة الجنينية»، التى تعبِّر عن نفسها من خلال نمط أساسى هو نمط التأرجح بين الواحدية الذاتية والموضوعية والثنائية الصلبة، وبين الصلابة والسيولة الشاملة. وإذا كانت الفلسفة

الهيجلية بواحديتها وعضويتها تعبيراً عن النزعة الجنينية فى حالة الصلابة؛ فإن فلسفة نيتشه هى تعبير عن حالة السيولة، وما بعد الحداثة هى حالة الجنينية الواحدية السائلة (م١، ص٧٠).

ويظهر نيتشه أيضاً فى بيان المسيرى للإنسان الطبيعى. فإنسان نيتشه نتاج عملية التطور، وهو إنسان كامل اسماً، فهو فى جوهره حيوان كامل خاضع تماماً لقوانين التطور الطبيعية (م١، ص٧٥). هنا يدخل نيتشه كعنصر توضيحى لمفاهيم المسيرى حتى يستطيع نقده. وهذا ما يتضح فى بيانه إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان: «الماديون فى عصر ما بعد الحداثة ينكرون تماماً فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذى يعنى فى الواقع نهاية الكل» (م١، ص٧٩). ويشير إلى اللاسببية السائلة عند نيتشه فى تناوله للسببية الصلبة واللاسببية السائلة (م١، ص٦٢). وكذلك فى النموذج الاختزالى؛ فهو يوضح الفكر المعادى للاستنارة، الذى يصل إلى قمته عند نيتشه (م١، ص١٤٨). وكذلك فى مصطلح الداروينية الاجتماعية، التى هى تحقيق الكائنات البقاءَ من خلال القوة، وتأكيد الإرادة النيتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف الاجتماعى والأقوى القادر على فرض إرادته (م١، ص٢٦٢). كما تظهر النيتشوية أيضاً فى الحديث عن اللاعقلانية المادية (م١، ص٧٨).

٢ ـ النيتشوية فى الفِرَق وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية :

يحرص المسيرى على تلمس آثار النيتشوية فى أعمال الأدباء والمفكرين والفلاسفة والعلماء من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلى القادة ورجال الأعمال، وفى الحركات والفرق اليهودية المختلفة.

أ) إذا توقفنا عند ما كتبه المسيرى فى المجلد الثالث عن «الآداب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام ١٩٦٠» نجده يذكر أن أحد أشهر كُتَّاب القصة والمقال فى تلك الفترة هو ميخا جوزيف بيرديشفسكى، الذى حاول فى قصصه العديدة ذات النزعة النيتشوية أن يجد حلاً لمشكلة الإنسان اليهودى فى مواجهة المجتمع (م٣، ص٣٠٤). وقد تأثر بأفكار شوبنهور وأفكار نيتشه بشأن السوبرمان ـ

أو الفرد الممتاز المتميز ـ الذى يرتفع على الجماعة والتقاليد، كما أنه تبع نيتشه فى إصراره على إعادة تقويم جميع القيم وإخضاعها للنقد الكامل. وإذا كان بيرديشفسكى قد هاجم جماعة أحباء صهيون وهرتزل وآحاد هعام؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية» ـ فإن المسيرى يرى أن بيريشفسكى لو قرأ كتابات آحاد هعام بقليل من الإمعان لاكتشف فيها النزعة النيتشوية القومية، ولاكتشف أن مفهوم هعام بشأن «السوبر أمة» أو «الأمة الكاملة» لا يختلف كثيراً عن مفهوم السوبرمان، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحاد هعام ونيتشه (م٣، ص٣١١).

إن الموضوع فى كتابات إسحق بابل (كاتب قصة قصيرة ومسرحى سوفيتى يهودى) يكتسب أبعاداً نيتشوية واضحة كما يرى المسيرى. وهو فى هذا لا يختلف كثيراً عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره، الذين اكتسحتهم النيتشوية مثل آحاد هعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى (ص٢٨٧). وديفيد فريشمان (وهو أديب وُلد فى بولندا) ترجم بعض أعمال نيتشه (ص٣١٠). وهاينريش هينى شاعر نيتشوىَ قبل ظهور نيتشه يحتفى بالحياة.. حياةٌ تُحيى نفسَها بنفسها (ص٢٧٧). ويذكر المسيرى فى المجلد الثانى تأثر أوجست سترندنبرج أهم كُتَّاب المسرح السويديين بأفكار نيتشه (م٢، ص٣٨٧)، وأوتو فينجر الفيلسوف وعالم النفس النمساوى، الذى يوضح كتابه الجنس والشخصية ـ عبر رؤيته المعاديَة للمرأة ولليهود ـ أن خلاص اليهودى لا يأتى إلا من تخلصه من يهوديته، ويؤكد المسيرى على وجود عناصر من فكر نيتشه فى نظريته، ويذكر أن كتابه هذا طُبع ثلاثين طبعة وترجم إلى عدد من اللغات الأوربية، وهو ما يبين مدى هيمنة الفكر النيتشوى والعرْقى على الوجدان الغربى (ص٣٩٠). ويناقش أفكار تيودور لسنج (١٨٧٢ ـ ١٩٣٣) المفكر الألمانى الذى قدم عدة دراسات عن تاريخ الأفكار، إحداها عن نيتشه. والذى يوضح أن مأساة اليهود تكمن فى أنهم نُزعوا من جذورهم، وانفصلوا عن غرائزهم الطبيعية المرتبطة بالأرض، بحيث تحولوا من كونهم شعباً من الرعاة والفلاحين يعيشون فى الطبيعة إلى شعب منحلٍّ يتسم بالرومانسية الزائدة، يؤمن بأخلاق الضعفاء بدلاً من أخلاق الأقوياء ـ على حد تعبير نيتشه (ص٣٩١).

ويوضح أن رجل الأعمال روبرت ماكسويل (١٩٢٣ ـ ١٩٩١) عبقرية حقيقية بالمعنى النيتشوى للكلمة، أى أنه عبقرية لا تهتم كثيراً بالمعايير الأخلاقية أو الإنسانية، فهو مثل (السوبرمان) يسخِّر الآخرين لحسابه، ولذا كان عبقرياً فى عمليات التنظيم الإدارى وتحقيق الأرباح وتعظيمها وعقد الصفقات الرابحة، ولكنه كان عبقرياً أيضاً فى نهب الآخرين والتجسس واستخدام النفوذ (ص٦٥). وتحدث عن دون بيير زعيم الحسيدية وخليفة بعل شيم طوف، الذى ذهب إلى أن القداسة من خلال الجسد والدنس أمر صعب على البشر العاديين، لذا فقد جعلها مقصورةً على الرجال المتميزين، واعتبر أن هؤلاء وحدهم هم الذين يمكنهم تجاوز مقولات الخير والشر كأبطال نيتشه (م٢، ص٣٦٠). وحين يتناول مناحم بيجين فى الجزء الرابع من المجلد السابع (عن النظام الاستيطانى الصهيونى) يذكر أن من أبرز مؤلفاته التمرد (١٩٥١) الذى تناول فيه قصة الأرجون، وصرح فيه بفلسفته الداروينية النيتشوية العلمانية الشاملة (م٧، ص٢٤٧).

ب) فى حديث المسيرى عن الصابرا يذكر وصف آرثر كوستلر للنموذج الجديد باعتباره «طرازاناً» يهودياً، أى إنساناً طبيعياً مجرداً من التاريخ والقيم، يعيش بين الغابة الغربية الداروينية، ولم يبق له من اليهودية سوى الشكل، أى أنه علمانى تماماً، ويشار إليه أحياناً بوصفه سوبرمان يهودياً، قياساً على سوبرمان نيتشه الأرقى الذى يمجد الفكر النازى والصهيونى. وبالفعل نجد أن الصابرا ـ كما يقول المسيرى ـ يجسد مجموعة من القيم النيتشوية التى تُعلى من شأن القوة والفعل، مقابل الضعف والفكر (م٢، ص١٣٠).

والعدمية الفرانكية تشبه فى كثير من النواحى العدميةَ المتغلغلة فى الفكر الغربى الحديث. وهو لا يستبعد أن يكون فرويد قد تأثر بنمط تفكير فرانك. ويرى أن النمط الفكرى لجيكوب فرانك يشبه إلى حدٍّ ما الفلسفة الأوربية السائدة الآن فى الغرب باسم «التفكيكية»، التى ترمى إلى هدم فكرة المعنى أساساً. ويشير إلى أن التقاليد السفاردية العدمية بدأت بإسبينوزا وشبتاى تسفى، ثم تبعهما فى ذلك الدونمه والحركة الشبتانية، ثم انتقلت هذه التقاليد إلى جيكوب فرانك السفاردى،

وأخيراً إلى كلٍّ من دريدا وإدموند جابيس (م٥، ص٣١٢). وفكر الحركة الكنعانية متأثر ببيرديشفسكى وأفكار الكونية وبالنزعات النيتشوية الفلسفية (م٢، ص١٣٣).

لقد لاقت فلسفة نيتشه صدى لدى الشباب اليهودى فى شرق أوربا بين العديد من الصهاينة؛ لأنها فلسفة حدودية، تنصح الإنسان بأن يعيش فى خطر دائم، وأن يبنى بيته بجوار البركان. وقد وصل هذا التيار النيتشوى الصهيونى الحدودى إلى الذروة فى عقيدة جوش أيمونيم الاستيطانية، حيث يذهب المستوطن الصهيونى إلى وسط المدينة العربية ويؤسس بيته (م٢، ص٣١٥). تخبِّئ الرؤية العلمية النفعية المحايدة أخلاقياً الرؤيةَ الداروينية النيتشوية، بتأكيدها فكرةَ البقاء باعتبارها القيمةَ المطلقة، والصراع باعتباره الآليةَ الوحيدة للبقاء. وهى علمية مادية محضة (م٢، ص٤١٢). وينقلنا ربط المسيرى النيتشويةَ بأعضاء الجماعات اليهودية من جهة، والفرَق اليهودية المتطرفة من جهة ثانية - إلى الحديث عن تناوله لكل من النيتشوية والصهيونية والنازية.

٣ - النيتشوية والصهيونية والنازية :

يرى المسيرى أن علينا أن نأخذ فى الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطارَ العام الذى يتم فيه هذا العداء، ومدى قرب أو بعد أعضاء الجماعات اليهودية من النخبة، والعمليات الفكرية والذهنية التى يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنسانى المركب. ويرى أن الفكر العنصرى يعبر عن نفسه من خلال أى نسق فكرى متاح فى المجتمع. وعلى سبيل المثال؛ فإن من الثابت أن فلسفة نيتشه زودت العنصريين وأعداء اليهود بإطار فكرى يتمتع بالاحترام والمصداقية (م٢، ص٣٣٩). وإذا كانت النيتشوية تُعدُّ سنداً فلسفياً للعنصرية؛ فإنه يمكننا أن نتناول علاقتها بكلٍّ من الصهيونية والنازية، وذلك على الوجه التالى :

أ) يخصص المسيرى أحد مداخل القسم الرابع من المجلد الثانى للحديث عن النيتشوية والصهيونية، وذلك فى إطار تناوله إشكاليةَ التعاون بين أعضاء الجماعات

اليهودية والنازيين. حيث يؤكد أن النازية تنبع من عدة روافد فى الفكر الغربى الحديث، لعل من أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفى الرومانسى الألمانى، وبخاصة الفكر النيتشوى، أو «النيتشوية». وهو حريص على أن يشير منذ البداية إلى تمييزه بين «الفكر النيتشوى» و«فلسفة نيتشه». الأخيرة توجد فى أعماله الفلسفية، أما الأولى فهى منظومة شبه متكاملة استنبطها الإنسان الغربى من أعمال نيتشه، وحققت من الذيوع والانتشار ما يفوق أعمال نيتشه الفلسفية ـ حسب قوله، الذى يمكن أن نناقشه فيه. ولذلك ؛ فإن ما يهمه فى دراسة تاريخ الأفكار هو الفكر النيتشوى وليس أعمال نيتشه الفلسفية. هل هذا ممكن؟ أليس من الضرورى تحليل أعمال نيتشه ومناقشتها، بحيث يمكن أن يحسم هذا النقاش كثيراً من القضايا التى لم تحسم بعد، مثل موقف نيتشه من اليهود ؟ فالمسيرى يرى أن موقف نيتشه من اليهود يتسم بالغموض، فهناك رأى يذهب إلى أنه كان معادياً لليهود، وهذا بالفعل ما نجده فى أعمال نيتشه التى تُظهر موقفاً سلبياً من اليهود، باعتبار أن اليهودية هى الديانة التى تمثل أخلاق الضعفاء. إلا أن هناك جانباً آخر يشير إليه المسيرى، وهو رفض نيتشه معاداةَ اليهود، وكَيْلُه المدحَ لليهود أكثر من الألمان. ولا يقف المسيرى أمام كل ذلك، فما يعنيه هو الفكر النيتشوى وأثره فى الفكر الدينى اليهودى وفى الفكر الصهيونى.

ب) وهو يستعين بآراء المفكر الصهيونى الروسى آحاد هعام ليؤسس عليها العلاقة بين النيتشوية واليهودية. حيث يرى أحاد هعام أن نيتشه لم يفهم اليهودية، وأنه خلط بينها وبين المسيحية، وأنه لا توجد حاجة لاستحداث نيتشوية يهودية، ذلك لأن الجزء العام من الفلسفة النيتشوية موجود فى اليهودية منذ قرون عديدة. فالمقولة النيتشوية الأساسية الخاصة بتفوق النموذج الإنسانى الأعلى على بقية البشر هى نفسُها مقولة يهودية. ويُحلُّ آحاد هعام فكرةَ الأخلاق محلَّ القوة. فإذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى؛ فيجب أن نقبل ارتباط ظهوره بظهور الأمة الممتازة أو الأمة العليا. فاليهود («الشعب المختار») يمثلون الأمة المختارة، التى يصفها بنفس وصف نيتشه للإنسان الأعلى. ويميِّز آحاد هعام بين وحش نيتشه الجميل الأشقر القوى المدافع عن الجسد والعنف (الذى أصبح المثل الأعلى

النازى)، وبين الإنسان الأعلى اليهودى الذى يدافع عن القيم اليهودية الخُلُقية ويقف ضد العنف. ويلاحظ المسيرى أن المفكر الصهيونى الروسى لا يعترض على بنية النيتشوية ـ التى تستند إلى التفاوت بين الناس ، وإنما على مضمونها وحسب، وأن حديثه عن الأخلاق اليهودية لا يغيِّر من البنية شيئاً، فالنيتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليهم على البشر. وكما يرى المسيرى ؛ لم يكن آحاد هعام فريداً فى دفاعه عن النيتشوية. فقد تأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصاً الصهاينة منهم) بالفكر النيتشوى. ومن بين هؤلاء مؤسسو الحركة الصهيونية: تيودور هرتزل وألفريد نوسيج وماكس نوردو، كما تأثر بها صهاينة آخرون (م٢، ص٤٦١). ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين اليهود المحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال نيتشه، وكذا كتابات ليو شستوف، ومفكرى مدرسة لاهوت موت الإله. وأثر نيتشه على جاك دريدا وإدموند جابيس واضح تماماً. كما أن البعد النيتشوى فى الفكر الصهيونى بعدٌ أساسى، ذلك أن الجميع هم أبناء عصرهم العلمانى الإمبريالى الأداتى الشامل. وبالتالى؛ فإن التشابه بين الصهيونية والنيتشوية ـ كما يقول المسيرى ـ مدهش حقاً.

جـ) ويرصد المسيرى التشابه بين النيتشوية والصهيونية فى النقاط التالية:

ـ كلتاهما ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو تنتهى إلى وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمنى واحد، هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند نيتشه، وإرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودى عند الصهاينة.

ـ وهما تعبير عن توثُّن الذات، حينما يحُلُّ المطلق فى الإنسان ويصبح كامناً فيه، فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه ـ أى الذاتَ القومية المقدسة باعتبارها تجسيداً لذاته.

ـ كلتاهما ديانة داروينية، تُسبغ نوعاً من الرُّوحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأى نسق أخلاقى.

ـ الحياة بالنسبة للنيتشوية توسعٌ ونمو واستيلاء على الآخر وتغلُّبٌ عليه، ومعاداة

للفكر واحتقار له، وتمجيد للفعل المباشر ولأخلاق السادة الأقوياء. وهذا هو جوهر الصهيونية، التى لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر.

- وإذا كان نيتشه قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة، بنبذ العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء (حيث يحيا فى خطر، ويكون فى حالة حرب دائمة)؛ فقد طرحت الصهيونية نفسها باعتبارها الأيديولوجية التى ستحول يهود المنفى المترهلين إلى وحوش يؤمنون بأخلاق القوة ويفرضون رؤيتهم، فالمستوطنون الصهاينة يعيشون - حرفياً - بجوار البركان فى حالة حرب دائمة.

- كلتاهما ذات تفكير نخبوى. نيتشه يسعى للمرحلة الأرقى والتى تظهر فى السوبرمان، وتفكير الصهيونية النخبوى يحول جماهير اليهود فى أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدى ليكونوا ظَهْرَ الدولة الصهيونية.

- الفكر النيتشوى مثله مثل الفكر الصهيونى، فكر تختفى فيه حدود الأشياء ومعالمها، وهو ينفى التاريخ وحدوده؛ فتظهر حالة من السيولة والنسبية التى لا تحسمها سوى إرادة القوة. ومن هنا يجئ حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلى باعتباره خيرَ مفسرٍ للتوراة، وهو موقف لا يختلف كثيراً عن موقف نيتشه من تفسير النصوص.

- نيتشه بتفكيره المجرد لا يتحدث عن السعادة؛ فهى من شيَم الضعفاء والعبيد. أما الإنسان الأعلى؛ فإنه يعلو على الخير والشر، ويتجاهل اللذة والألم. وتجاهل السعادة كقيمة إنسانية هو أيضاً أحد سمات الفكر الصهيونى. فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم المشيحانية عن الدولة اليهودية والشعب المختار.

د) ويتناول المسيرى نيتشوية الصهيونية فى مواضع أخرى من الموسوعة. فهو حين يعرض (فى المجلد السابع) للإرهاب الصهيونى الإسرائيلى حتى ١٩٤٨ يتحدث عن العنف والرؤية الصهيونية للواقع والتاريخ، ويرى أن العنف النظرى والإدراكى سمة عامة فى الفكر العلمانى الشامل الإمبريالى، وأن الصهيونية لا تمثل استثناءً من القاعدة، فقد نشأت فى تربة أوربا الإمبريالية، التى سادت فيها

فلسفات النيتشوية والداروينية والرؤية المعرفية الإمبريالية التى تتخطى الخير والشر (م٧، ص١٢٧). ونجد نفس الموقف فى حديثه عن العنف الصهيونى وتحديث الشخصية اليهودية، الذى يتم بعلمنة الشخصية اليهودية وجعلها قادرة على تغيير قيمها حسبما تقتضيه الظروف والملابسات، وتبنى قيم نيتشوية وداروينية لا علاقة لها بالمطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية (م٧، ص١٢٩). والصهيونية عنده - حين يكتب عن السيولة الشاملة فى القرن العشرين - عودة إلى الثنائية الصلبة. فبعد موت الإله يبقى الشعب المقدس المتمركز فى أرضه المقدَّسة (المستوطنون الصهاينة فى فلسطين)، حيث تنتظمهم الدولة الصهيونية صاحبةُ الإرادة النيتشوية التى تصدر عن حقوق مطلقة، منحها اليهود أنفسَهم - تساندهم القوة العسكرية (م٥، ص٣٥).

هـ) إذا كانت النيتشوية قد قدمت للعنصريين الإطارَ المرجعى - كما يؤكد المسيرى - فإن معنى ذلك أننا نجد فى النازية ما وجدناه لدى الصهيونية من تغلغل للنيتشوية. ومن هنا؛ فهو يتحدث عن الأصول الفكرية المشتركة عندهما فى سياق تناوله إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين، حيث يؤكد على علاقة وطيدة بين النازية والصهيونية - رغم الدعاية الصهيونية، وتأكيد احتكار اليهود لدور الضحية فى عملية الإبادة التى قام بها النازيون. ويشير إلى مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين مثل: القومية العضوية، والتأكيد على روابط الدم والتراب مما يؤدى إلى استبعاد الآخر، والنظريات العرْقية، وتقديس الدولة، والنزعة الداروينية النيتشوية. حيث يستخدم النازيونَ والصهاينة على حدٍّ سواء الخطابَ النيتشوى الداروينى نفسَه، المبنىَّ على تمجيد القوة وإسقاط القيمة الأخلاقية (م٢، ص٤٥٨).

إن السمة الأساسية للمنظومة النازية عند المسيرى هى علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. لذا؛ فهو يذكر لنا من العبارات المتواترة فى الخطاب العضوى النازى عبارة «الدم والتربة»، وهى عبارة نيتشوية (م٢، ص٤١٠). هكذا ينظر المسيرى إلى النيتشوية، التى أظهرت ما فى الفكر الغربى من سلبيات وما فى

الحضارة الغربية من سيئات. فهو ضد كل ما فيه أثر للنيتشوية، ومع كل ما هو مضاد لها، كما يظهر فى حديثه عن نعوم تشومسكى الذى يعارض الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية ـ منطق القوة الصماء؛ فالتضامن الإنسانى ـ خلافاً للصراع المادى ـ هو آلية البقاء الجديرة بالاحترام (م٣، ص٤١١).

رابعاً: المسيرى وما بعد الحداثة

يأتى تناول ما بعد الحداثة فى موسوعة المسيرى مرتبطاً بالمفاهيم الأساسية والنماذج التفسيرية التى يؤسس عليها عمله، خاصةً الحلولية والعلمانية الشاملة، حيث يستفيد من حصيلته الغزيرة فى النقد الأدبى والفلسفة ليفيض فى عرض أصول ما بعد الحداثة، وأهم أعلامها، والمفاهيم الأساسية التى تقوم عليها.. يعرض ويحلِّل، يوضح ويفسِّر، يناقش وينقد، يضعها فى سياقها الفلسفى وإطارها الحضارى، وذلك فى عدد من المداخل، مثل: التحديث والحداثة وما بعد الحداثة والمنظومات الحلولية الكمونية الواحدية، العلمانية الشاملة والتحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة، السيولة الشاملة (عصر ما بعد الحداثة)، النظام العالمى الجديد وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ، اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة، الصهيونية وما بعد الحداثة، مصطلحات ما بعد الحداثة، وغيرها من مداخل تتناول أعلام ما بعد الحداثة والمفاهيم والتصورات ما بعد الحداثية.

وعلى هذا؛ فإن بيان موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة» يوضح لنا أموراً عديدة تتعلق برؤيته وموقفه الفلسفى، ونظرته للحضارة الغربية المعاصرة على مستويات عديدة، بالإضافة إلى تنبهه هنا ـ كما فى معظم مواد الموسوعة ـ إلى العلاقة ليس فقط بين أعلام ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية، بل بين ما تروجه من مفاهيم وتصورات تقودنا من الاختلاف والأرجأ والأثر، إلى اللاأساس والسيولة الدائمة وإلغاء أى سياق وانتهاك كل الحدود. ومن هنا؛ تأتى أهمية الوقوف عند موقف المسيرى النقدى من ما بعد الحداثة، الذى يختلف عن موقف معظم الأساتذة العرب المعاصرين منها من حيث مستوى التناول والتحليل. فالبعض منهم اكتفى

بالعرض، والبعض تناول ما بعد الحداثة على مستوى الأدب والنقد الأدبى، بينما حاول المسيرى مناقشة ما بعد الحداثة على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار. وهذا يقتضى تناول موضوع اليهودية والعلمانية وما بعد الحداثة قبل أن نعرض على التوالى للأصول الفلسفية التى مهدت لما بعد الحداثة عند نيتشه وهايدجر، ثم لأعلام تيار ما بعد الحداثة من فلاسفة الجماعات اليهودية الذين تناولهم المسيرى فى موسوعته. وأخيراً، علينا تناول تفسيره لبعض مصطلحات ما بعد الحداثة، مع تعقيب على موقفه منها.

١ ــ اليهودية والعلمانية الشاملة وما بعد الحداثة :

يلاحظ المسيرى أن كثيراً من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود أو من أصل يهودى: جاك دريدا ـ إدموند جابيس ـ هارولد بلوم. لذا؛ فهو يعرض فى الفقرة التاسعة من الجزء الثالث من المجلد الخامس لجذور ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية، ووضع اليهود فى الحضارة الغربية، وفكر دعاة ما بعد الحداثة من اليهود. ثم يخصص بعد ذلك فقرة أخرى عن أثر ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية فيما كتبه عن لاهوت ما بعد الحداثة. ويهمنا منذ البداية أن نتناول هذه الإشارات الأساسية التى لا يتوقف أمامها مؤيدو أو منتقدو هذا التيار ما بعد الحداثى من العرب. فإبراز العلاقة بين ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية هو ما يميِّز موقف المسيرى منها (م٣، ص٢٣ : ٢٤).

مع نهاية القرن التاسع عشر وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم، تبدأ الصهيونية فى إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية فى الغرب. ويصبح تاريخ الجماعات اليهودية، من الناحية السياسية، هو تاريخ «صهينة» هذه الجماعات أو رفضها للصهيونية ومحاولة التملُّص منها. ولكن من الناحية الحضارية والثقافية يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الحداثة، فيزداد اندماجهم فى مجتمعاتهم، ولا يبقى أى تمايز مهنى أو حرَفى قَسْرى، كما لا يبقى أى تمييز ضدهم. ويزداد تهميش اليهودية الحاخامية فى حيَاة أعضاء الجماعات اليهودية، فهم يصبحون إما يهوداً إثنيين (ملحدين)، أو يهوداً إصلاحيين أو محافظين، وهى يهودية مخففة تماماً.

ينطلق المسيرى من «العلمانية الشاملة»، التى تؤدى إلى فصل كل مجالات النشاط الإنسانى عن الإنسان، ليشير كل مجال إلى نفسه، ويستمد معياريته من ذاته. وهذا ما يطلق عليه «التحييد»، الذى يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره عبارةً عن مجالات لا يربطها رابط؛ فتتفكك وتختفى أية معيارية، حتى ولو كانت مادية، فيصير العالم متفككاً بلا مرجعية معيارية، وهو الانتقال من عصر التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة هى غاية ونتاج ما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». لذا؛ فهو يختتم الجزء الرابع من المجلد الأول (الذى يخصصه للعلمانية الشاملة) بتاريخ موجز وتعريف تحت عنوان «العلمانية الشاملة من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة» (م١، ص٣٤٢: ٣٥٤). حيث يوضح - باصطلاحاته - الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العبثى)، ثم الاستقرار عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتى). ورغم أن التدرج يتم عبر ثلاث حلقات، إلا أنه يتحدث فى الواقع عن مرحلتين: التحديث (الحداثة)، فى مقابل ما بعد الحداثة.

والفرق الأساسى بينهما أن المرحلة الأولى تتميز بوجود مركز واحد أو مركزين متصارعين، ولذا فهى صُلبة. أما الثانية؛ فتتميَّز بتعدد مفرط فى المراكز، أو بعدم وجود مركز؛ فهى سائلة. يتحدث المسيرى أولاً عن المجال الاقتصادى، ويلاحظ ظهور مراكز اقتصادية فى اليابان وجنوب شرق آسيا، وبداية الخصخصة فى العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطنى، وتفشِّى النزعة الاستهلاكية، ودخول الدولة الصهيونية المرحلة الفردوسية الاستهلاكية. وفى المجال السياسى والاجتماعى: مع تصاعد معدلات التدويل فى عصر ما بعد الحداثة ضَمُرت الدولة القومية ومؤسساتها. وفى المجال الدولى: تبدأ بالاستعمار الاستيطانى والإمبريالية العالمية، وتشهد ما بعد الحداثة بداية ظهور النظام العالمى الجديد.

وفى المجال الفلسفى: شهدت بدايات المشروع التحديثى العقلانى المادى، وفى المرحلة الثانية تكتسب الحركة المادية مركزيةً كاملة وحركيةً ذاتية مستقلة عن إرادة

الإنسان، بحيث تتجاوز أية نماذج عقلية أو أية محاولة للتفسير و التنظير، فكل شيء يسقط في الصيرورة وتختفي المنظومات الكلية، ولذا لا يتساءل الإنسان عن أصل الأشياء ولا عن معناها، ويختفي البحث عن الأصول والمعنى.

المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة : يتم في المرحلة الأولى توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالي أو الاشتراكي. ولكن مع التزايد التدريجي يصبح من المستحيل الإيمان بأية قيمة، مما يعني اختفاء النزعة النضالية البطولية، وتلاشي النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية، ويرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية.

ويربط المسيري ما بعد الحداثة بما يطلق عليه العلمانية الشاملة، ويخصص الفقرة الخامسة من الجزء الرابع (الخاص بالعلمانية الشاملة) لتناول مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه. فيعرِّف التفكيك بأنه فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وقد يتم هذا داخل إطار فلسفي إنساني بهدف زيادة إدراكنا للواقع، وفي هذه الحالة؛ فإن التفكيك يكون أداة تحليلية لا تحمل أي مضمون أيديولوجي. ويمكن أن يتم في إطار نموذج الطبيعة/ المادة والواحدية المادية، بحيث يرد كل شيء إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادي.

ولكن عملية التفكيك يمكن أن تستمر، فيتضح أن ما يسمَّى «الأساس المادي» ليس أساساً على الإطلاق، فالمادة في حالة حركة وتغيُّر، ومن ثَمَّ؛ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة. فالفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) عنده فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، أي رفض المرجعية. وليس التفكيك فيها مجرد آلية في التحليل أو منهجاً في الدراسة، وإنما رؤية متكاملة يؤدي التحليل فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة.

ما بعد الحداثة إذن هي حالة التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختفاء المركز، وتساوي كل الأشياء، وسقوطها في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى شيء متجاوز

لقانون الحركة؛ فتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويختفي مفهوم الإنسانية المشتركة، فتفسد اللغة كأداة للتواصل بين البشر، وينفصل الدالُّ عن المدلول، وتطفو الدوالُّ وتتراقص، فيما يطلق عليه «رقص الدوال» ـ دون منطق واضح ـ، وتختفي فكرة الكل تماماً. ما بعد الحداثة ـ كما يؤكد ـ هي تعبير عن انتقال الفكر الغربي من مرحلة الثنائية الصُّلبة إلى مرحلة الحلولية الكمونية الكاملة والسيولة، حيث يختفي المركز تماماً (ص٤١٥).

ما بعد الحداثة إذن من الموضوعات التي أصبحت مركزية في فكر المسيري. وهو يرى أنها لا تشكل انحرافاً عن الحضارة الغربية، وإنما هي كامنة في منظومة الحداثة نفسها. ويرتبط بذلك ما يسميه «نزعتها التفكيكية» التي جعلت من قوانين المادة الطبيعية معياراً لكل شيء، بما في ذلك الظاهرة الإنسانية. لكن القانون الطبيعي لا يعترف بأية مطلقات؛ إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء بما في ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز ـ إلهياً كان أم إنسانياً ـ وإنكار القيمة، بل وإنكار الحقيقة ذاتها، ومن ثَمَّ، إنكار المقدرة على الحكم. أي أننا نصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة اللاعقلانية المادية.

وبهذا المعنى يرى المسيري أن الحضارة الغربية الحديثة (في جانب هامٍّ من جوانبها) هي تعبير عن التراجع التدريجي والمستمر للفلسفة الإنسانية. وهذا التراجع يقابله تصاعد مستمر مطرد للحلولية الكمونية المادية، التي تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعاً وتسويه بالظواهر الطبيعية، وترده إلى العناصر الأولية المادية، أي تقوم بتفكيكه وتذويبه تماماً في الطبيعة/ المادة، فتُلغيه وتُبيده ككائن ذي قيمة مطلقة (ص٤٠٢).

وهكذا تبدأ عملية «العلمنة الشاملة» ـ بعد مرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى ـ بإزاحة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه، بحيث يصبح «شيئاً» ليست له خصوصية أو تفرُّد. ثم يحرَّر العالم من سحره وجماله؛ فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة. ثم تنزع كل قداسة عنه، وتهتك كل أسراره، ويعرَّى من أية مثاليات، لنصل إلى نوع من الإباحية الأخلاقية المعرفية. والمحصلة النهائية لكل

هذا هى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، وتحويله إلى مادة محضة. وهذه هى قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل (ص٤٠٣).

ويستخدم المسيرى كلمة «تفكيك» بمعنيين:

التفكيك باعتباره تقويضاً. وهو هنا ليس مجرد آلية، وإنما هو رؤية للكون.

وفى الاستخدام الثانى - وهو السائد فى عمله - يذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة هى فى جوهرها عملية تفكيك للإنسان؛ إذ يُردُّ الإنسان الذى يتحرك داخل حيزه الإنسانى والحيز الطبيعى إلى المادة وقوانينها، فيُلغَى الحيز الإنسانى، ولا يبقى سوى الحيز الطبيعى المادى.

وتهدف ما بعد الحداثة - من وجهة نظره - إلى: نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، نزع السر عن الظواهر، تحرير العالم من سحره وجلاله، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية، الاغتراب، اللامعيارية (اللاعقلانية المادية).

ويربط المسيرى بين العقيدة اليهودية وما بعد الحداثة، ويقدم لنا بعض نقاط التشابه بينهما على النحو التالى:

- تضم العقيدة اليهودية عدداً من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة بشكل عميق، وكأن اليهودية تفتقر إلى معيارية واحدة محددة، لذا؛ فمن الممكن أن يشير الدالُّ الواحد إلى مدلولين متناقضين.

- وجود الشريعة المكتوبة والشفهية، والإعلاء من شأن الأخيرة يعنى أن الثابت هو المتغير، وأن اللامعيارية هى المعيارية. كما تعنى أن الدالَّ الإلهى الوارد فى العهد القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسير الحاخامات، وهى تفسيرات متغيرة.

- ثمة مفاهيم دينية يهودية فى تراث القبَّالاه الصوفى الحلولى قريبة فى بنيتها من مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم شفيرات هكليم والتسيم تسوم والتيقون، وهى مفاهيم ترى أن الإله لم يكمل عملية الخلق بعد، بل إن الذات الإلهية نفسَها لم تكتمل بعد، وهذا يعنى أن العالم فى حالة صيرورة دائمة.

هناك تشابهات عقدية، كما أن وضع الجماعات اليهودية فى العالم أدى إلى زيادة وجود استعداد اختيارى عندهم لتبنى فكر ما بعد الحداثة وإسهامهم فيه. فالنص - وهو التجربة التاريخية الأساسية لليهودية - هو تجربة اقتلاع، واليهودى هو المتجول الذى يحلم بالعودة لكنه لا يعود، فهو يعيش فى المنفى الدائم، لكن المنفى ليس بمنفى؛ لأنه من اختيار الإنسان، فهو يعيش فى حالة صيرورة لامعيارية. واليهود فى العالم المسيحى هم قتلة المسيح، لذا فهم شعب منبوذ، يعيش فى المجتمع المسيحى الذى يحميه ولكنه يرفض التجسيد، فهو لا يزال فى انتظار المسيح. هو شعب مختار، ولكنه فى واقع الأمر شعب منبوذ. كل هذا يجعل من الصعب على أعضاء الشعب تبنى مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة، وبهذا يصبح اليهود دالاً بدون مدلول! (ص٤١٦، ٤١٧).

٢ ــ ما بعد الحداثة: الأصول والأعلام:

نتناول فى هذه الفقرة الأصول الفلسفية التى تتأسس عليها ما بعد الحداثة، ونقصد بها الفلاسفة الممهِّدين لهذا التيار، خاصةً كلاً من نيتشه وهايدجر، حيث ترجع أصول ما بعد الحداثة إلى الفلسفات الحلولية الكمونية الواحدية، والتى عبَّرت فى الحضارة الغربية الحديثة عن نفسها فيما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». ومن يتابع تحديداته التاريخية يجده يميِّز بين مرحلة الثنائية الصُّلبة، وهى فترة الحداثة والسيولة الشاملة، وفترة ما بعد الحداثة، التى وصفناها فى الفقرة السابقة.

كما نتناول، بالإضافة إلى الجذور الفلسفية لهذا التيار، الأعلامَ الذين تناولهم المسيرى فى موسوعته، خاصةً من أعضاء الجماعات اليهودية، مثل إيمانويل لفيناس وهارولد بلوم وچاك دريدا.

والملاحظ أن المسيرى يعرض لفلسفة الاختلاف أو التفكيكية باعتبارها فلسفة ما بعد الحداثة، والحقيقة أنه رغم وجود تداخل بينهما، ورغم إمكانية إدراج دريدا فى هذا التيار- إلا أن ما بعد الحداثة تجد تعبيرها الفلسفى عند فلاسفة أمثال: جان

فرانسو ليوتارد وجان بودريارد، ويمكن إضافة جيل دولوز وجياني فاتيمو، وكلٌ من ميشيل فوكو وجاك دريدا. بل إن البعض يرجع ما بعد الحداثة إلى كتابات أرنولد توينى فى دراسة التاريخ. إلا أن ليوتارد هو العَلَم على هذا التيار ـ الذى يشترك فى بعض أطروحاته ويختلف فى أخرى عن التفكيكية ـ. ويظل دريدا ـ الذى يفرد له المسيرى مساحة واسعة فى الفقرة التاسعة من الجزء الثالث فى المجلد الخامس، عن اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة ـ أيضاً على نحو ما أحدَ دعاة هذا التيار. ومع هذا يظل الباحثون مختلفين، ولا يوجد اتفاق على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، فهناك اختلافات بين الكُتّاب حول المفكرين الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة.

١ ـ لسنا فى حاجة إلى إعادة الحديث عن نيتشه والنيتشوية والتأكيد على كونه الملهمَ الأول لهذا التيار، وأن ما طرحه يعد هو الأساس لكل ما عبر عنه مفكرو ما بعد الحداثة. وقد أفاض المسيرى فى بيان النيتشوية، والتأكيد على أنها تعبير عن العلمانية الشاملة وفلسفة عصر السيولة. والحقيقة أنه لا خلاف على دور فلسفة نيتشه فى التأسيس لمعظم التيارات ما بعد البنيوية لدى فوكو ودولوز وليوتارد ودريدا وغيرهم. لكننا نلمح فى تناول المسيرى تماثلاً بين النيتشوية وعلاقتها بكل من النازية والصهيونية، وما بعد الحداثة وعلاقتها بهما. وهذا يتضح من سياق عرضه للفلاسفة المعبرين عن توجهات الحضارة الغربية ـ فى مرحلتها الحالية ـ والممهدين لها، خاصةً مارتن هايدجر.

٢ ـ يتناول المسيرى مارتن هايدجر والنازية فى الجزء الرابع من المجلد الثانى، حيث يتابع ويصحح ما أورده جيفرى هيرف فى كتابه **الحداثة الرجعية : التكنولوجية والثقافة والسياسة فى جمهورية فيمار والرايخ الثالث** عن الحداثة الرجعية الفاشية التى تنتصر فيها الإرادة على العقل، والتى من مصادرها : الرومانسية، والمصطلح الوجودى عن الذات، واحتفاء نيتشه بالجمال الذى يتجاوز الأخلاق. ويصوغ المسيرى هذه العناصر وغيرها صياغة تجعلها نمطاً عاماً فى الحضارة الغربية بقوله : «تصاعد معدلات الحلولية الكمونية، والانتقال من

العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته فى فلسفة ما بعد الحداثة. وفلسفة هايدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) هى جزء من هذا النمط العام» (م٢، ص٤٢٢).

ورغم أن المسيرى يضع هايدجر فى هذا السياق؛ فإنه يكتفى بهذه الإشارة الموجزة، ليستنتج ـ بعد الإفاضة فى عرض فلسفته ـ الصلة الوثيقة بينه وبين النازية. فهو يؤكد علمانية هايدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة، التى تظهر فى تحريضه الجامعةَ الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية). كما تظهر هذه العلمانية الشاملة فى تبنيه الحلَّ الصهيونى للمسألة اليهودية بتوطين اليهود فى فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوربا. وهو فيلسوف النازية، حيث انضم إلى الحزب عام ١٩٣٣، وهو من أعز أصدقاء بيوجين فيشر. وكان يتجسس على زملائه ويشى بهم لحساب السلطة النازية. وإن كان المسيرى يستدرك على ذلك كله بأن هأيدجر أدرك خطأه واستقال من رئاسة الجامعة عام ١٩٣٤، إلا أنه استمر فى دفع اشتراكات العضوية فى الحزب النازى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وتأكيداً لهذا الجانب يذكر لنا جهود فيكتور فارس الذى يوثق هذا الجانب من حياة هايدجر الفلسفية عام ١٩٨٧، وجيدو شنيبرجر الذى نشر كتاباً يضم ٢١٧ نصاً نازياً لهايدجر. وبناءً على هذا الفهم يرى المسيرى أن رؤية هايدجر العلمانية الإمبريالية الشاملة لا تمثل انحرافاً عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، وأن النازية ما هى إلا تجلٍّ متبلور لهذا الاتجاه (م٢، ص٤٢٦).

٣ ـ ويعرض المسيرى لإيمانويل لفيناس (١٩٠٥ ـ ١٩٩٦)، وهو فيلسوف يهودى فرنسى ولد فى ليتوانيا، ودرس بها العبرية والروسية، وتعلَّم فى جامعة ستراسبورج التى كان يعلِّم فيها كل من هوسرل ومارتن هايدجر، وهو ينتمى إلى جيل الفلاسفة الجدد، الذين يرفضون الميتافيزيقا الغربية ويثيرون أسئلة جديدة. وقد هاجم لفيناس الهيجلية والبنيوية ووصفها بأنها انتصار العقل النظرى. ويعرض

المسيرى لفلسفته انطلاقاً من عرضه لمصطلحى «أنطولوچيا» و«ميتافيزيقا». و«الأنطولوچيا» هى الوجود المجرد المتجاوز للموجودات، ومقابلها «الميتافيزيقا»، وهى ما لا يمكن التفكير فيه من خلال الأنطولوچيا. والميتافيزيقى الحقيقى يتحقق عنده لا فى الذات ولا فى الموضوع، وهو فى هذا مثل كل الفلسفات الغربية بعد نيتشه، وهى العالم المعيش والواقع الموضوعى كما خَبَرته الذات، وهو عادةً يشير إلى تلك النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع أو تذوب فيه، ومن ثَمَّ؛ فلا يوجد فيها لا ذات ولا موضوع، فهى نقطة صيرورة كمونية كاملة، تُفلت من قبضة الكل الشامل - حسب تعبير المسيرى.

ويشير صاحب الموسوعة إلى تعريف لفيناس مهمتَه الفلسفية، وهى تعريف العصر الحديث بالتلمود. ويقول المسيرى: «وهذا أيضاً هو جوهر الصهيونية، الدولة التى تضطلع بهذه المهمة بشكل متعين» (م٥، ص٤١٤).

٤ - چاك دريدا، وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر، الذى استضافته القاهرة عام ١٩٩٩م فى مظاهرة ثقافية لا مثيل لها إلا استقبالها سارتر الذى أعلن فى غزة - مباشرةً بعد سفره من القاهرة - تأييدَه للدولة الصهيونية! دريدا فيلسوف يهودى فرنسى، تعد منظومته الفلسفية قمة (أو هُوَّة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة كما كتب المسيرى. خرج من تحت عباءة نيتشه، وتأثر بوجودية سارتر وتفكيكية هايدجر، وبالمفكر الدينى اليهودى إيمانويل لفيناس. تعرف على آلتوسير الذى كان له أكبر الأثر فى تفكيره، وعلى ميشيل فوكو الذى يُعدُّ أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (م٥، ص٤٣٥).

ويعتبر بحثه الذى ألقاه عام ١٩٦٦ فى جامعة جونز هوبكنز ميلاداً للتفكيكية وما بعد الحداثة، التى أصبحت منذ هذا التاريخ - فيما يرى المسيرى - تياراً عاماً فى الحضارة الغربية. وهو ينطلق من القول بعدم وجود أصل من أى نوع، مثل نيتشه الذى أعلن موت الإله. ومن ثَمَّ؛ يُسقط كل شىء بشكل كامل فى الصيرورة بحيث يتساوى كل شىء. إن مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية

بأسرها، والوصول إلى عالم من الصيرورة الكاملة عديم الأساس، لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، أى ـ وكما يحلو للمسيرى أن يصفه ـ عالماً بلا أصل ربانى ـ بل: بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أى نوع ـ، الدوالُّ ملتحمة فيه تماماً بالمدلوِل، ولذا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهى لغة الجسد.

يرى المسيرى أن هذه الرؤية العدمية الفلسفية هى التفكيكية حينما تصبح منهجاً لقراءة النصوص. ويُفيض فى عرض فلسفته، التى يمكن أن نتابعها فى حديثنا عن مصطلحات ما بعد الحداثة (راجع: م٥). ويؤكد المسيرى أن فلسفة دريدا لا تفهم إلا فى سياق تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تشكل يهوديته إلا عنصراً مساعداً فى تصعيد تفكيكيته.

٥ ـ هارولد بلوم: الناقد الأدبى الأمريكى الذى استخدم مقولات تحليلية مستقاة من القبَّالاه وفلسفة بوبر الحلولية الحسيدية الجديدة. والذى علينا من أجل فهم أعماله أن نفهم منظومته الغُنوصية الصراعية.

٣ ـ الصهيونية وما بعد الحداثة:

يحاول المسيرى بعد بيان الصلة بين اليهودية واليهود وما بعد الحداثة، بيانَ الصلة بين الصهيونية وما بعد الحداثة، باعتبار الأخيرة وريثةَ بعض جوانب التراث اليهودى الحاخامى. والصهيونية فى جوهرها حركة فكرية وسياسية غربية، وهى على ذلك إفراز من إفرازات النموذج الغربى العلمانى الشامل. ومن هنا؛ فثمة علاقة بنيوية وثيقة بينها وبين ما بعد الحداثة. وهو يذهب إلى أن كثيراً من مقولات ما بعد الحداثة كانت قد تبدَّت فى الفكر الصهيونى قبل ظهورها كحركة فلسفية.

ـ تقوم الصهيونية بتفكيك كلٍّ من اليهودى والعربى. فكلاهما لا يتمتع بأية مطلقية، وكلاهما ليست له قيمة تذكر فى ذاته، فهو شخص لا جذور له، ومن ثَمَّ؛ يمكن نقله ببساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تفرض عليه هُوية جديدة.

ـ الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، نسبية تماماً.. تؤمن بالصيرورة الكاملة.

وانطلاقاً من هذه الصيرورة وإنكار الكليات والحق والحقيقة تستخدم العنف لتغيير الوضع القائم لصالح صاحب السلاح الأقوى.

- يتبدى هذا الإيمان بالصيرورة فى برجماتية كلٍّ من الصهيونية وما بعد الحداثة. فالصهيونية تملك مقدرة هائلة على التحرك دون مطلقات.

- انطلاقاً من هذا الإيمان بالصيرورة لا توجد قصة (نظرية) كبرى تنبع من إنسانيتنا المشتركة، ولذا؛ لا تبقى سوى قصص صغرى. والصهيونية هى أيديولوجيا القصص الصغرى. فالصهيونى يؤسِّس نظريته فى الحقوق اليهودية فى فلسطين انطلاقاً من شعوره الأزلى بالنفى وحنينه إلى صهيون، أى أنه يدور فى قصته الصغرى.

- كلتاهما تتسم بالثنائيات المتعارضة المتطرفة التى تؤدى إلى العدمية. فما بعد الحداثة تطرح تصوراً للحقيقة باعتبارها حضوراً كاملاً مطلقاً. وحيث إن مثل هذا الحضور مستحيل؛ فهى تعلن أنه لا توجد حقيقة على الإطلاق. وهذا لا يختلف كثيراً عن طرح الصهيونية لفكرة اليهودى الخالص كمعيار وحيد للهُوية اليهودية. وحيث إن مثل هذا اليهودى غير موجود فى عالم المنفى ؛ فإن عالم المنفى والأغيار يُرفض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية. ثم تزول الثنائية تماماً حين نكتشف أن الدولة ستعيد صياغة اليهودى ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحدية. أى أنه يتم الانتقال من التعارض الكامل، إلى التماثل الكامل، ثم إلى الواحدية التى تمحو الثنائية.

خاتمة وتعقيب

حاولنا على امتداد الفقرات السابقة تقديم قراءة حوارية لقراءة عبد الوهاب المسيرى للفلسفة. والمسيرى كما هو معروف ليس أستاذاً محترفاً يتخذ من الفلسفة مهنةً، فهو لا يمتهنها.. بل يهواها. لذا؛ فإنه ينظر إليها من خلال مسافة تتيح له أن يتعامل معها، ليس تعامل العالم الدقيق الصارم، بل تعامل الفنان الجمالى المثالى.

هكذا يدفعنى المسيرى وَفْقَ رؤيته الثنائية فى اتجاهه، لكننى أعود ثانيةً إلى اتجاهى

الذى أريد التأكيد عليه، وهو أن عدداً من المفكرين العرب كانوا على وعى بأن مهمة الفلسفة ليست التحليقَ فى قضايا الميتافيزيقا وتاريخها، والاندفاع بناءً على ذلك فى قضايا زائفة شغلت الواقع العربى عن مشكلاته الحقيقية. ومن هؤلاء: ناصيف نصّار، وعلى أومليل، وهشام شرابى، وأحمد أبو زيد، والسيد ياسين، وأنور عبد الملك، وعبد الوهاب المسيرى. إنها لبناتٌ تتراكم فى بناء لم يكتمل بعد، لكننى أراه واضحاً، وأراه أكثر وضوحاً فى الجيل التالى، الذىَ يحرص على أن تكون الفلسفة - بمناهجها وأدواتها - رؤيةً لفهم الواقع العربى داخل هذا العالم الكبير. فالفلسفة رؤية للإنسان المتعيِّن فى محيطه التاريخى الاجتماعى.

*

الرؤيـة الحضارية فى فكر المسيرى

عبد السلام محمد طويل *

يمثّل الدكتور عبد الوهاب المسيرى حالةً متميزة فى تاريخ فكرنا العربى الإسلامى المعاصر، حالةً ترتقى فى تألقها إلى مستوى التفرد كأخص ما يميّز كل فكر مبدع أصيل، ليس فقط بالنظر إلى شمولية اهتماماته المعرفية فى مجالات الأدب، والنقد، وفلسفة التاريخ، والعمل الموسوعى، والترجمة. ولكن بالنظر أساسًا إلى أصالته الإبداعية فى مجال التنظير، والاجتهاد المنهجى، والنحت الاصطلاحى والمفاهيمى.

إنه صاحب رؤية فلسفية حضارية تؤمن بتعدد أبعاد مشروع البناء الحضارى فى مجالات العلم والمعرفة، والأخلاق والقيم، والاقتصاد والسياسة، والاجتماع.

واحتفاءً بعطاءات هذا المفكر المجدد تأتى هذه المحاولة المتواضعة، أملاً فى الوقوف على بعض أهم جوانب مشروعه الفكرى، وتحديداً: رؤيته المعرفية والمنهجية، وتقويمه للمشروع الحداثى الغربى، وتصوره لمفهوم التاريخ ونهايته، وموقفه من إشكالية الدولة.

الرؤية المعرفية للمسيرى

فى دراسته النقدية «العرب وتاريخ الحضارة» يشدِّد الدكتور عبد الوهاب المسيرى على الخصوصية الحضارية فى نظرية المعرفة وقضية المنهج، معتبراً

---

* باحث مغربى، يعد للدكتوراه فى العلوم السياسية بمعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

أن ما يتهدد العقل العربى ليس الإيمان بالصدفة فى مجال دراسة التاريخ فقط، باعتبار أن الصدفة تستبطن إنكاراً وإلغاءً للحرية، يصبح معه العالم بمثابة بناء مغلق على نفسه، تقع فيه الأحداث دون سبب واضح ولا دخل للإرادة الإنسانية فيه. بل إن «ما يتهددنا جميعًا هو نوع آخر من الحتمية، وهو الحتمية التاريخية الضيقة التى تطرح تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة أدوات الإنتاج بالأفكار، وعن الأشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخى»[1]. وهى الحتمية التى وقع ضحيتها عدد لا يستهان به من مثقفينا ذوى النزوع «العلموى» الأمر الذى جعل المسيرى يستهجن هذه الحالة من الاستتباع الحضارى، والنكوص التاريخى، والانهزام السيكولوجى لدى قطاع عريض من صفوة قومنا، منبهًا إلى خطورة الوقوع فى أسر «إمبريالية المقولات» الجاهزة المستوردة من الغرب، والحاملة لقيمه وأفكاره وخلاصة تجربته التاريخية، لنحكم بها على مسار تطور واقعنا التاريخى والحضارى، مع العلم بأن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع جُملة عناصر حضارية وتاريخية مادية ومعنوية مترابطة، تأخذ شكل نَسَقٍ متميز عن غيره من الأنساق الحضارية.

غير أن المسيرى يؤكد أن هذا النسق، رغم خصوصيته، ليس بالنسق المغلق المصمَت. فهو محكوم بجدلية الثبات والتغيُّر، خضوعًا لمنطق الزمان «الذى يعدُّ بُعْدًا أساسيًا فى كل ما هو إنسانى، وبالتالى فنحن فى أقصى حالات تفرُّدنا لا نملك أن نعبِّر عن أنفسنا بغير ألفاظ تاريخنا الثقافى وعلاماته». ولنلاحظ ـ يواصل المسيرى ـ أن النسق التاريخى حسب هذه الرؤية «لا يتكون من بناء تحتى (أو أدوات إنتاج) كما يدَّعى البعض، ولا هو تجلٍّ لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوى داخله أدوات إنتاج (. . .) وأدوات تفكير وتأمل (. . .). وبالتالى؛ فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمرًا صعبًا يتطلب إعمال الفكر، وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تنتمى

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «العرب وتاريخ الحضارة»، بيروت، مجلة المستقبل العربى، عدد ٧٨، سنة ١٩٨٥، ص ٢٨.

إلى البناء التحتى والفوقى والوسطى»[1]، وهو ما جعل المسيرى، بحسه المنهجى الدقيق ورؤيته الحضارية، ينحت اصطلاحين جديدين يتجاوزان الرؤية الأحادية فى فهم وتفسير الظواهر، وهما مصطلحا «البناء فوق الفوقى» و«البناء تحت التحتى»، إشارةً منه إلى تلك العناصر الثابتة غير الاجتماعية التى تلعب دوراً أساسياً فى التأثير على السلوك الاجتماعى. وهو اجتهاد فكرى ومنهجى لا يقلُّ، بنظرنا، عمقًا وشمولاً عما قدمته اجتهادات الكثير من الماركسيين الجدد: ألتوسير ونيكوس بولانتزاس وأنطونيو جرامشى وغيرهم، فى محاولتهم إدخال بعض المرونة والنسبية على صلابة الرؤية المنهجية الماركسية التقليدية. فالمسيرى لا يسلِّم بوجود علاقة سببية بين بناء تحتى (مادى واقعى) وآخر فوقى (فكرى)، وإنما توجد علاقات مركبة إلى أقصى حدٍّ بين عناصر فكرية وأخرى مادية. بل إنه يذهب بعيداً ليؤكد أن هذه العلاقة ليست علاقة مركبة وحسب، وإنما احتمالية أيضًا.

ومن ثَمَّ؛ فالوقوف على حقيقة الأشياء والظواهر، وفق الرؤية المنهجية للدكتور المسيرى، لا يتم عبر الاقتصار على القوانين العامة المجردة، التى عادةً ما نستوردها ونعتمدها بشكل مسبق دون كبير تمحيص. وإنما من خلال دراسة التفاصيل العديدة التى تعكس مدى تعرُّجات الواقع ونتوءاته، وترصد «المنحنى الخاص للظواهر».

فخلافًا للرؤية السائدة حول التفاصيل وكيفية توظيفها السطحى يؤكد عبد الوهاب المسيرى أن هذه «التفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية للظواهر الإنسانية، بل إن من شأنها أن تعدِّل من القانون الكلى، لأن العلاقة بين الواحد والآخر علاقة حلزونية»[2].

ويتمتع المسيرى بقدرة نادرة على التقاط التفاصيل، ثم الارتقاء بها إلى مستوى التجريد الدلالى الخاص بالعبرة والمعنى. إنه لا ينظر باستعلاء أو تجاهل للعابر أو الهامشى، فكل الوقائع والأحداث، كل العلامات والرموز، كل المواقف، وكل الأفعال وردود الأفعال - مهما تكن بسيطة - تمثل موضوع تأمل فلسفى عميق لديه. إنه يتمتع بحس اجتماعى وأنثروبولوجى لافت.

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٩.

ينطلق المنهج المعرفى عند عبد الوهاب المسيرى من التأكيد على أن دراسة ومعرفة حقيقة أية ظاهرة تبدأ من محاولة معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، إذ أن كل بحث اجتماعى وكل معرفة تاريخية لا يمكن أن تتم فى المطلق المجرد عن أية شروط أو بنى تكوينية أو تأسيسية. ذلك أن أية ظاهرة لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركبًا معقدًا من الأسباب يقف وراءها، فهى جزء من نسيج أو تركيبة اجتماعية حضارية لها تحيزاتها وتوجهاتها، وآلامها وأحلامها، ورؤاها وعنصريتها، وعناصر ضعفها وقوتها. وهى الحقيقة التى جعلت المسيرى لا يؤمن بوجود «قانون واحد عام وجاهز، ولا بوجود إجابات نهائية»، وجعلته يؤمن بأن المعرفة من ثَمَّ هى «ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون، وهى محاولة ستستمر إلى أن يبدِّل الله الأرض غير الأرض والسماوات»[1].

لقد أعلن المسيرى رفضه نموذجَ الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقِّية) والمعلوماتية، لأن هذا النموذج يتضمن إنكارًا لقدرة العقل الإنسانى على الإبداع والتوليد. ومن ثَمَّ؛ فقد دعا المسيرى، بل وعمل أيضًا على تأسيس رؤية موضوعية اجتهادية، وبناء نموذج تحليلى معرفى جديد للعقل باعتباره كيانًا توليديًا، وليس مجرد وعاء مادىٍّ متلقٍّ للمعلومات.

وفى سياق تأصيله لهذه الرؤية المنهجية التوليدية الاجتهادية يؤكد المسيرى أن فكرة العقل التوليدى فكرة أساسية فى المنظومة الإسلامية، وفى بعض الشعر الرومانتيكى، وفى فلسفة إيمانويل كانط، وأنثروبولوجيا كلود ليفى شتراوس، ولسانيات نعوم تشومسكى، وعند جان بياجيه[1].

ويخبرنا المسيرى فى «سيرته غير الذاتية» أن عملية انتقاله من المادية الضيقة إلى الإنسانية الرَّحْبة والإيمان لم تكن عملية بسيطة ولا هينة، لقد كانت عملية تحول

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة المنهجية الإسلامية: ٩، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ١٠٥.

عميقة، وجوديًا وفكريًا ومنهجيًا وسيكولوجيًا. ذلك أن تغيير رؤية المسيرى الدينية والأيديولوجية صاحبه تغيير مماثل فى فلسفة المنهج وأدواته، بالنظر إلى الارتباط اللصيق بينهما.

يتحدث المسيرى عن تجربة تحوله الفلسفية والمنهجية قائلاً: «حينما نفضت المادية عن فكرى أصبح من الصعب علىّ تقبل تصور العقل الإنسانى صفحة بيضاء تسجل الواقع فى سلبية وبشكل مباشر، وكأن الإنسان مجرد شىء مادى بين الأشياء. وظهرت فى حياتى ثلاثة مواضيع أساسية مترابطة متزامنة، حتى أكاد أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير!) تعبِّر عن تحولى من النموذج المادى إلى النموذج الذى يفصل بين الإنسان والطبيعة. هذه الموضوعات هى: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية التوثيقية والمعلوماتية إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبى وتبنى رؤية توليدية للعقل، وأخيراً رفض الرصد المباشر وتبنى النموذج منهجًا فى التحليل»[٢].

عبد الوهاب المسيرى ومنهجية النماذج

ونظراً للأهمية القصوى التى تكتسبها النماذج الإدراكية والتحليلية فى الرؤية المنهجية والمعرفية للمسيرى، فلابد من وقفة مركزة حول الأبعاد المنهجية والمعرفية لهذه النماذج.

إن المتتبع للتطور الفكرى والمنهجى للمسيرى يلاحظ أن رفضه الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبى جاء كتعبير عن تطور رؤيته لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادى، وإدراكه للفلسفة الكامنة وراء المنهج، وقد ترتب عليه تحول فى رؤيته للأدوات المنهجية. وهو ما جعله يعكف على البحث عن أداة تحليلية أكثر نجوعًا وفاعلية، تمكِّنه من تكوين رؤية كلية للظواهر والأفكار، والربط بين العديد

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة ط١/ ٢٠٠٠م، ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤١، ٢٤٢.

من التفاصيل والموضوعات المتفرقة، والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، المجرَّد والمتعيِّن، الذاتى والموضوعى، أداةً تساعده على تجاوز الرصد المباشر والموضوعية المادية المتلقية دون السقوط فى الذاتية، وتمكنه من الإحاطة بتركيبية الواقع وتعقُّد وغنى الظاهرة الإنسانية(١).

وقد وجد المسيرى ضالته فى النماذج التحليلية، بعدما قادته إليها مجموعة من العوامل المساعدة أهمها: تجاربه العديدة مع التَّرْحال الزمانى والمكانى (من دمنهور إلى الإسكندرية، إلى أمريكا، إلى أوربا)، ذلك أن الانتقال من فضاء مكانى إلى آخر هو فى حقيقة الأمر انتقال من مرحلة زمنية تعبِّر عن نموذج محدد، إلى مرحلة زمنية أخرى تعبِّر عن نموذج مغاير. كما عمَّقت هذه الرؤية قراءاتُه لأعمال عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر وتركيزه على النمط المثالى Ideal Type، وأعمال الناقد الأمريكى ماير أبرامز Meyer Abrams، الذى قدم تاريخًا نماذجيًا للنقد الأدبى الغربى وربطه بتاريخ الأفكار، وكذا أعمال الناقد الأدبى رينيه ويليك Rene Welek، الذى يبحث دومًا عن الكلى من خلال الجزئى، والثابت من خلال المتحول، والأصل من خلال الفرع. كما أن دراسات المسيرى للموضوعات الأساسية الكامنة فى الأعمال الأدبية شكلت مدخلاً مهمًا لتبنيه للنماذج التحليلية، ذلك أن الموضوع الأساسى theme، خلافًا للموضوع المباشر الظاهر subject يظل كامنًا، يتعذر على العقل رصده بشكل مباشر، وإنما يتوجب عليه بذل الجهد للوصول إليه.

لكن، ما الدلالة الدقيقة والمباشرة للنموذج كما تصوره وكما طبَّقه المسيرى؟

لعل أولى التطبيقات المنهجية النماذجية للمسيرى هى تلك التى تمت فى حقل تخصُّصه الأصلى والأثير، فى مجال النقد الأدبى. ذلك أن من المناهج الأدبية التى تأثر بها المسيرى منهج دراسة العمل الأدبى من خلال الصورة، انطلاقًا من أن الصور التى يوظفها أديب ما تعبِّر عن الموضوع الأساسى الكامن فى النص

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، المجلد الأول: النماذج كأداة تحليلية، ص١٥٧ : ١٧٧.

الأدبى أكثر من أى عنصر آخر. وقد استوعب المسيرى هذا المنهج، ولا تزال دراسة الصورة المجازية طريقة أساسية بالنسبة له لتحديد الموضوع الأساسى الكامن فى النص، بغض النظر عن جنس ومضمون هذا النص. وقد أنجز المسيرى دراسة عن الصورة المجازية العضوية والصورة المجازية الآلية باعتبارهما نموذجين إدراكيين أساسيين فى الحضارة الغربية.

فالنموذج عند المسيرى يشير إلى «بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية). فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالَّة (من وجهة نظره)، ويستبقى البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقًا خاصًا، ويجرد منها نمطًا عامًا[1] يأخذ شكل خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها مماثلة فى تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع. وبصيغة أخرى «فالنموذج هو مجموعة من الصفات التى تحولّت إلى صورة متماسكة ترسخت فى أذهاننا ووعينا، بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها. فهى رؤية متكاملة للواقع فى أغلب الأحيان».

ويؤكد المسيرى أن توظيف النماذج مسألة حتمية؛ لأنها تدخل فى صميم عملية الإدراك. وبالتالى، فكل ما هو إنسانى صادر عن نموذج محدد؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر، وإنما من خلال نموذج ينعته المسيرى بـ «النموذج الإدراكى»، علمًا بأن النماذج الإدراكية ليست دائمًا واعية، بل هى فى أغلب الأحيان غير واعية يستبطنها المرء تدريجيًا وتصبح جزءًا من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر من خلال ثقافته وتفاصيل حياته، وما يتشكل به عالمه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة.[2]

فالنماذج الإدراكية كامنة فى النصوص التى نقرأها، وفى الظواهر الاجتماعية التى توجد داخلها، والمعايير التى نعيش وفقًا لها. ومهمة الباحث، فى تصور المسيرى، يجب أن تنصب على محاولة اكتشاف ملامح ومحدِّدات النموذج الناظم

---

(١) رحلتى الفكرية، ص ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٦.

لأدب هذا الأديب، وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الحاكم لسلوك أعضاء مجتمع من المجتمعات أو حضارة من الحضارات.

هذا عن النماذج الإدراكية، لكن، ماذا عن النماذج التحليلية؟

يؤكد المسيرى أن النماذج التحليلية نماذج واعية يصوغها الباحث من خلال قراءاته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر المتنوعة، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع (أو النص) مفهومًا ومستوعبًا بشكل أعمق. فالنماذج التحليلية إذن إنتاج إبداعى ذاتى فى تفاعله مع الواقع الموضوعى. ولذا، فتطبيق النموذج التحليلى على الواقع يترتب عليه إثراء النموذج ذاته، إذ غالبًا ما يتم توسيع نطاقه من خلال الظواهر والمعطيات المادية التى يحاول تفسيرها، فهى تتحداه، وتبين قصوره التفسيرى، الأمر الذى يفرض تعديله حتى تزداد مقدرته التفسيرية. أى أن العلاقة بين النموذج والواقع علاقة حلزونية معقدة[1]، فليس هناك تطابق بين النموذج والواقع، بل إن هناك نماذج فرعية كثيرة تظل مناقضةً للنموذج المهيمن، متعارضةً معه.

إن أهمية الاجتهادات النظرية والمنهجية النماذجية لعبد الوهاب المسيرى تنبع أساسًا من طابعها التطورى، تبعًا لتطور تجربته الحياتية والمعرفية والمنهجية، كما تنبع من خروجها من حيز الكمون والاختمار والتجريد النظرى إلى مستوى التطبيقات المختلفة، سواء من خلال عمله الموسوعى حول الصهيونية واليهودية، أو من خلال تطبيقاته فى العديد من الدراسات الأدبية والفكرية. بل والأهم من ذلك أن المسيرى حاول - رغم اصطدامه بالكثير من العقليات الاجترارية المتكلّسة! - تطبيق منهج النماذج التحليلية فى محاضراته، محاولةً منه لتجاوز المنهج التاريخى التعاقبى القائم على التراكم المعلوماتى والموضوعية المتلقية. وفعلاً، فقد عمل المسيرى على إعادة صياغة نفس المقررات التى يدرسها، لكن من منظور منهجى مختلف، ومن خلال موضوعات أساسية كامنة وإشكاليات متزامنة متوازية، أى من خلال نماذج تحليلية.

(١) رحلتى الفكرية، ص٢٧٩.

فعلى سبيل المثال عمل المسيرى على تدريس النقد الرومانسى من خلال: إشكالية اللغة، إشكالية الذات، إشكالية الحدود الجمالية عند كل ناقد على حدة. وبهذا، فإن استيعاب الطلبة المنهجى الجيد لتطبيقات النموذج التحليلى على حالات - مهما كانت محدودة - سوف يسلحهم بقدر كبير من الاستقلالية المعرفية والنقدية والمنهجية، ويعطيهم القدرة على دراسة وفهم وتحليل مختلف الكتابات النقدية والإبداعية.

وحبذا لو تم تعميم هذا المنحى المنهجى النماذجى، خاصةً فى مرحلة الدراسات الجامعية العليا، لتجاوز العقليات والأساليب التلقينية القائمة على آلية «الشحن والتفريغ»، وإرساء أسس عقلية منهجية مبدعة تسهم فى إخراجنا من حالة التخلف العلمى والاجتماعى والنكوص الحضارى، وتمكننا من الإسهام الإيجابى فى البناء الحضارى الإنسانى.

إن المسيرى يصدر عن رؤية معرفية منهجية شديدة الإصرار على التمييز بين الموضوعية والمواضيعية، والواقعية والوقائعية، والفكر والأفكار، والحقيقة والحقائق.

فالمواضيعية، خلافًا للموضوعية، تكتفى برصد المواضيع وتسجيلها دون أن تربط بينها، ودون أن تبيِّن ما هو المركزى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبِّر عن النمط الكلى وما هو مجرد واقعة اعتباطية، وما يستحق الارتقاء وما يستدعى الإقصاء.

أما الفكر فيقوم على الربط بين الأفكار المختلفة وإعادة تركيبها داخل منظومة محدَّدة، تتسم بقدر من التجريد والاتساق الداخلى، خلافًا للأفكار، التى تظل مفتقرة إلى وَحْدة ناظمة تمدها بالمعنى والفاعلية.

فى حين أن الواقعية تراهن على الوصول إلى جوهر الواقع فى الماضى والحاضر والمستقبل، عكس الوقائعية التى تظل مرتبطة بالحاضر وبوقائعه المتفرقة. الأمر الذى جعل المسيرى يستنتج أن حرص الوقائعية فى العالم العربى على تقديم نفسها باعتبارها واقعية لم يؤدِّ إلا إلى نفى التاريخ وتكبد المزيد من الهزائم!

ونفس الاختلاط يقع بين الحقائق والحقيقة، التى هى نتاج جهد إنسانى عقلى.

إنها، أى الحقيقة، بمثابة النموذج الذى يجرِّده الإنسان من الحقائق المتفرقة بعد أن يربط بينها[1].

يدين المسيرى بالفضل فى تطوره المنهجى أساسًا إلى تجربة تحوله الفكرى. لكنه لا ينكر ما استفاده من علم الأنثروبولوجيا، الذى علَّمه مدى تأثير اللغة فى الفكر، وكيف أن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هى بطريقة انعكاسية بسيطة، وإنما يلوِّنها بمقولاته الإدراكية. كما لم يتجاهل ما استفاده من الدرس الأدبى الذى يدعو إلى النظر إلى العمل الأدبى ككُلٍّ عُضوىٍّ متماسك، لأن سطح العمل الأدبى يوارى بنية كامنة عميقة، هى وحدها التى تنطق بالمعنى المركب والحقيقى للنص.

ورغم أن المسيرى قد تخلى عن الماركسية كانتماء أيديولوجى، فقد ظل وفيًا لمصدر حكمته القديم، فإنه لا يزال يعتبرها «رؤية كلية نقدية للواقع، ترى الواقع فى ترابطه وفى كليته. وترفض رؤية سطح الأشياء باعتبارها الحقيقة، بل تحاوِل النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية ـ باسم الجوهر أو قوانين التاريخ ـ متجاوزة الحقيقة المادية القائمة»، وهو ما يمثل تفنيداً قويًا للانتقادات التى توجه المسيرى بدعوى إضفائه دلالةً ميكانيكية آلية على الفلسفة المادية.

كما أن المسيرى لم ينكر ما تعلَّمه من الرؤية الرومانتيكية للواقع، التى تؤمن بأن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم بكثير من مظاهرها السطحية، فضلاً عن تثمينه لما استفاده من قراءاته المتعددة، خاصةً لجورج لوكاش وروچيه جارودى ـ حينما كان منظراً ماركسيًا ـ وماكس فيبر وغيرهم.

إن الفكرة الارتكازية التى يقوم عليها فكر المسيرى هى إيمانه بأن الإنسان ظاهرة مركبة، لا يمكن أن تختزل إلى ما دونها، أى إلى الطبيعة/ المادة. وهو ما يجعل دراسة الإنسان تستوجب الاعتماد على نماذج مركبة تعبر عن قدر من الثنائية،

---

(١) نفس المرجع، ص٢٤٣.

عكس نماذج دراسة الطبيعة، فهي نماذج مادية بسيطة، قوانينها ثابتة يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها. إن هذا التمييز بين الطبيعي والإنساني هو الفكرة الأساسية الكامنة وراء كلٍّ من نموذجي الحلولية والعلمانية الشاملة عند المسيري.

وحتى يتسنى لنا فهم هذين النموذجين لابد من استحضار التمييز الذي يقيمه المسيري بين «النزعة الجنينية» و«النزعة الربانية أو الإنسانية»، باعتبارهما نزعتين أصيلتين في النفس البشرية يتنازعانها بشكل مطرد.

أما النزعة الجنينية فتنحو إلى رفض كل الحدود، وإزالة المسافات التي تفصل بين الجزء والكل، بين الطبيعة والإنسان، بين المخلوق والخالق، إلى أن يصبح الإنسان كائنًا بلا حدود. إن هذه الرغبة في إزالة الحدود تعبِّر عن نزوع إلى التخلص من تركيبية الذات الإنسانية، ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني. وهي محاولة للهرب من الواقع الإنساني، بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع.

فالنزعة الجنينية إذن تبدو كنزوع للعودة إلى الرحم، والذوبان في الكل. وهي تعبِّر عن نفسها من خلال ما يسميه المسيري مذهب الحلول، أو الكمون - الذي ينظر إلى العالم ككُلٍّ واحد متماسك بشكل عضوي، لا تتخلله أية ثغرات، ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، كما أنه خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه. ويذهب مذهب الحلول هذا إلى أن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكوَّن من جوهر واحد، مكتف بذاته، يحتوي على مركزه، وركيزته الأساسية (مُطلقُه) داخلُه. وما دام الكون مكوَّنًا من جوهر واحد؛ فإن هذا المذهب ينكر وجود الحيز الإنساني المستقل عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، كما ينكر إمكانية التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن ردُّ كل الظواهر واختزالُها، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم[1].

وفي مقابل النزعة الجنينية يضع المسيري النزعة الإنسانية أو الربانية. وهي نزعة نحو تجاوز الطبيعة وعالم المعطيات المادية. نزعة نحو تمييز الجزء عن الكل، والإنسان عن الطبيعة، والمخلوق عن الخالق، الأمر الذي يعني أن العالم يتسم بقدر

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص١٨١ : ٢٠٥.

من الثنائية والتعددية، كما يعنى أن الإنسان حينما يحقق تميُّزه عن الكل وعن الطبيعة وعن الخالق، يصبح كائنًا حراً مسئولاً، يقبل الحدود وعبء الوعى وتأكيد الهُوية الإنسانية، يعيش داخل الزمان مثل باقى الكائنات ولكنه يدرك أنه مختلف عنها، فهو مستخلف من الله، يستبطن داخله عنصراً غير مادى لا يمكن ردُّه إلى الطبيعة المادية، ولذا يسميه المسيرى «القبس الإلهى» الذى يحوِّل الإنسان من «كائن طبيعى» إلى «إنسان ربانى».

ويستخلص المسيرى أن الفرق بين النزعتين (الجنينية والربانية) هو الفرق بين الطبيعة والثقافة، وبين الطبيعى والإنسانى. كما يستخلص أن جاذبية النزعة الجنينية - بالنظر إلى النزعة الربانية - عالية للغاية، لسبب بسيط، هو أن الأولى تعمل مع قانون الجاذبية الأرضية، فى حين تعمل الثانية ضده.

ويكشف المسيرى كيف أن الحلولية تأخذ مساراً تطورياً ينتهى بوَحْدة الوجود، التى تتجلى فى صيغتين متباينتين شكلاً، متحدتين جوهراً: أولاهما تتمثل فى «المنظومات الحلولية الكمونية الروحية»، أو كما يصطلح عليه الدكتور المسيرى «وَحْدة الوجود الروحية»، وفيها يسمَّى المبدأ الواحد «الإله»، ولكنه إله يَحُلُّ فى مخلوقاته ويمتزج، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تمامًا، بحيث لا يصير لها وجود دونه، ولا يصير له وجود دونها، أى أنه لا يبقى من الإله سوى اسمه. أما ثانيتهما فتتجلى فى «المنظومات الحلولية الكمونية المادية»، أو كما يصطلح عليه المسيرى «وَحْدة الوجود المادية»، حيث يتم التخلى كليةً عن اسم الإله، وعن أية لغة روحية أو مثالية، ويسمَّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة»، ويَحلُّ الخطاب المادى الصِّرْف محل الخطاب الروحىٌ (اسمًا، المادىٌ فعلاً). وهى الحقيقة التى جعلت المسيرى يستنتج أن وَحْدة الوجود الروحية لا تختلف كثيراً عن وحدة الوجود المادية، ذلك أن الذوبان فى الإله مثل الذوبان فى الطبيعة، كلاهما ذوبان فى الكل وفقدان للوعى والمسئولية.

إن مزية المسيرى المنهجية والمعرفية الكبرى أنه لا يُنظِّر من أجل التنظير، ولا يضع النماذج، ويطور المناهج، وينحت المصطلحات، ويبلور المفاهيم إلا من أجل أن يطبقها ويفعّلها لتحقيق أكبر قدر من الاستيعاب والتحكم فى مادته المعرفية، والإمساك بمفاصل موضوعاته وإشكالياته. فعلى سبيل المثال؛ فإن المسيرى عمل على تطبيق نموذج الحلولية فى تحليل العديد من الظواهر والنصوص، فالفلسفة المادية فى تصوره فلسفة حلولية ترى أن الطبيعة مكتفية بذاتها، كما أن الفلسفة النيتشوية - وأصلها الداروينى - فلسفة حلولية تمامًا، تجعل الإنسان مكتفيًا بذاته، لا يمكنه أن يستمد معياريته من خارج ذاته، ولا تَحُدُّه حدود أو قيود. وقد كتب المسيرى فعلاً تاريخًا مختصراً للفلسفة الغربية موظِّفًا فيه نموذجى الحلولية والتجاوز، أبرز فيه كيف أن الفلسفة اليونانية قبل سقراط كانت فلسفة حلولية، وأن الفلسفة الغربية عادت إلى الحلولية مع عصر النهضة، لتصل فلسفة وَحْدة الوجود إلى ذروتها مع هيجل(١).

عبد الوهاب المسيرى ونقد الحداثة

يرى عبد الوهاب المسيرى أن «جوهر التحديث والحداثة هو تنميط الواقع (الطبيعة والإنسان)، وفرض الأحادية المادية عليه، بهدف إدارته وتوظيفه على أحسن وجه باعتباره مادة استعمالية». أما الأحادية المادية فتعبر عن منحى إدراكى مادى حسى، يستوعب الواقع من خلال مقولات إدراكية وتحليلية وتصنيفية مادية، واختزال الواقع بأسره إلى مستوى مادى واحد لا يعرف أى شكل من أشكال الثنائية أو التعددية(٢).

إن النموذج التحليلى للحداثة عند المسيرى يوظِّف ثلاثة مفاهيم أساسية، لها قوة تفسيرية ودلالية متقاربة ومتضافرة، وهى العلمنة والترشيد والتحديث، مع

---

(١) رحلتى الفكرية، ص٢٩١ : ٢٩٧.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، «التعددية والترشيد العلمانى»، مجلة قراءات سياسية، بيروت، عدد صيف ١٩٩٥، ص١٠٥.

ملاحظة التداخل الأكيد بينها. ويستحسن أن نبدأ من تصور المسيرى للعلمانية، لنصل إلى رؤيته للترشيد، وعلاقتهما بالتحديث.

حركة العلمنة: من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة

يميِّز عبد الوهاب المسيرى بين مستويين دلاليين للعلمانية: العلمانية الشاملة، والعلمانية الجزئية، موضحًا أن العلمانية الجزئية - خلافًا للعلمانية الشاملة - لا تدور فى إطار القانون الطبيعى وحده، إذ أنها تترك مجالاً للقانون الإنسانى (والأخلاقى والدينى)، ومن ثَمَّ فهى تسمح بقدر من الثنائية. كما أنها لا تطالب إلا بفصل الدين عن الدولة، وهو مطلب تاريخى مشروع فى السياق الحضارى الغربى، فى مواجهة الكهنوت الكنسى وتحالفاته الإقطاعية. وتلتزم نوعًا من الحياد بخصوص مفهوم القيم المطلقة، والحياة الخاصة، والمرجعية النهائية للقرارات السياسية. أى أنها تترك حيزًا واسعًا للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية المطلقة، شريطة عدم تدخلها فى عالم السياسة. ولهذا لا يجد المسيرى حرجًا فى تسمية العلمانية الجزئية بالعلمانية الأخلاقية، أو العلمانية الإنسانية.

ويؤكد عبد الوهاب المسيرى أن العلمانية الجزئية مفهوم تاريخى تم التوصل إليه خلال القرن التاسع عشر، لأنه كان يصف واقعًا فعليًا، إذ كانت الدولة كيانًا ضعيفًا غير مسلح بأجهزة أمنية ولا بأجهزة أيديولوجية قوية، فلم يكن هناك إعلام جماهيرى قوى يقتحم على المواطن حُرْمة حيِّزه الخاص، ولا نظام صارم وموجِّه للتنشئة الاجتماعية والسياسية، وهو ما جعل الحياة الخاصة تظل، إلى حدٍّ كبير، بمنأى عن عمليات العلمنة، تحكمها القيم الأخلاقية والدينية.

لكن حدثت تطورات بنيوية كبيرة ارتبطت أساسًا بتطورات ومضاعفات الثورة الصناعية، وتناقضات النظام الرأسمالى الاجتماعية، وعملت على تغيير الصورة بشكل حاسم، فتوغلت الدولة، وتوحش الإعلام، وأصبحت

مؤسسات الدولة الأمنية والتربوية والإعلامية قادرة على الوصول إلى المواطن فى كل مكان وزمان. فبدأت تظهر مجموعة من الظواهر التى بات نموذج العلمانية الجزئية عاجزًا عن استيعابها نظريًا، وجرى النظر إليها على أنها ظواهر مستقلة، كالاغتراب والتشيُّؤ والاستلاب. والنتيجة أن علم الاجتماع الغربى أخفق فى التوصل إلى مصطلح أو مفهوم مركب شامل يحيط بكل جوانب العلمانية فى ضوء التطورات والتحولات الجارية.

وهو ما جعل المسيرى يتصدى لصياغة مصطلح «العلمانية الشاملة»، ليصف وضع المجتمع العلمانى الغربى فى راهنيته وتطوره. وبناءً عليه عرَّف المسيرى العلمانية الشاملة بكونها «تطالب بتطبيق القانون الطبيعى/ المادى بكل صرامة على كل مناحى الحياة، ولا تسمح بأية ثنائية، بل تسوى بين كل الظواهر الإنسانية والطبيعية، ومن ثَمَّ فهى ليست مجرد فصل الدين عن الدولة أو بعض جوانب الحياة العامة فحسب، وإنما هى فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة ومرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة. أى أنها - يواصل المسيرى - فصل القيمة عن الحياة الطبيعية والإنسانية، وتطبيق القانون الطبيعى عليها، ونزع القداسة تمامًا عن العالم، بحيث يتحول إلى مادة استعمالية لا قداسة لها، يمكن إدراكها بالحواسِّ الخمس، ولا وجود لها خارجها، كما يمكن لمن يشاء أن يوظفها لصالحه. ونتيجةً لهذا يظهر العلم المنفصل عن القيمة، والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة، والحياة المنفصلة عن القيمة، وهذه هى العقلانية المادية الكاملة المستحيلة».

فالعلمانية الشاملة كما يطرحها عبد الوهاب المسيرى متتالية نماذجية، تبدأ بجعل مرجعية كل شىء من ذاته، ولا تنظر إلى ما يمكن أن يكون من العلاقات المتداخلة بين الأشياء، فتصبح المعايير فى المجال الاقتصادى اقتصادية فقط، وفى المجال السياسى سياسية فقط، وفى المجال العلمى علمية. وأكثر من ذلك؛ فإن المسيرى يطابق بين العلمانية الشاملة والتحديث على النمط الغربى. بل ويعتبر أن

العلمانية الشاملة في جوهرها تطبيق لنموذج الطبيعة المادية على الظاهرة الإنسانية، وهذا يعنى ـ انسجاماً مع تحليلات ومقدمات المسيرى ـ أن فلسفات مثل الميكافيلية (الغاية تبرر الوسيلة)، والهوبزية (الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان)، والداروينية (الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح ـ أى للأقدر على التكيف)، والنيتشوية (تأكيد إرادة القوى والصراع، ورفض المحبة باعتبارها من أخلاق العبيد الضعفاء)، وأخيراً البرجماتية (العملية النفعية)ـ تعتبر مجرد تنويعات مختلفة على العلمانية الشاملة.

وبعد أن ينتقد عبد الوهاب المسيرى أدعياء الحداثة في العالم العربى، واجترارهم تصورات الغرب عن تجربته الخاصة في التحديث والتطور الاجتماعى والتاريخى، ومحاولةَ تعميمها وتبنيها دون كبير نقد أو تمحيص ـ يشدِّد على أن العلمانية الشاملة تحوِّل العالم إلى مادة استعمالية لتغدوَ الوجه الآخر للإمبريالية، التى حوَّلت العالم إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربى (الأقوى) لصالحه. ومن ثَمَّ؛ فإنّ المسيرى لم يتردد لحظة في إعلان أن العلمانية الشاملة رؤية نفعية منفصلة عن القيمة، قامت بتنظيم الداخل الأوربى بشكل صارم، فـ «رشَّدت» الإنسان الغربى، وجيَّشت الجيوش، وقامت بغزو العالم غزوة إمبريالية شاملة. فالتحديث المنفصل عن القيمة في الداخل الغربى، والإمبريالية المنفصلة عن القيمة في بقية العالم هما ـ عند المسيرى ـ وجهان لعملة واحدة.

إن أخطر نتيجة للعلمانية الشاملة ـ يشدِّد عليها المسيرى، ويحذِّر منها ـ هى أنها تؤدى إلى تفكيك الإنسان. وحينما يتم تفكيك الإنسان فإنه يُلقَى به في عالم الحركة التى لا مركز لها، عالم ما بعد الحداثة، الحلقة الأخيرة في سلسلة التحديث على النمط الغربى في إطار العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة.

وفي ختام تحليله لبُعدى العلمانية: الشامل والجزئى، لم يتردد المسيرى ـ بحسِّه المنهجى الأصولى المقاصدى ـ في إجراء المفاضلة التالية: «إذا كان من الممكن تقبُّل العلمانية الجزئية ـ أى فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد؛

فالعلمانية الشاملة أمر من العسير تقبُّله، لأنها أيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم، ومن ثَمَّ فهى لا تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة، ولا مع الإنسان (مطلق الإنسان)، وتحاول أن تختزل حياة الإنسان فى البُعد المادى وحسب»[1].

جدل الترشيد والعلمنة والتحديث

«الترشيد فى تصورنا» ـ يقول المسيرى ـ «هو العلمنة والتحديث فى الإطار المادى الأحادى. إن القاسم المشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة أنها تنزع إلى تصفية كل الثنائيات (التى تفترض وجود أكثر من قانون)، وترفض كل المطلقات (فهى تشكل تجاوزاً للقانون المادى الواحد العام وخرقًا له، وتشكل عدم استمرار فى الكون)، وتنكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة، وتتعامل مع المحدود والنقيض، فاللامحدود وما لا يُقاس لا يمكن تطبيق النماذج الكلية عليه. إن الترشيد إذن هو تطبيق الأحادية المادية على الحياة الاجتماعية والإنسانية، واستبعاد أية ثنائية أو تركيب أو تعددية»[2].

غير أن أهم جوانب الترشيد، بنظر المسيرى، هى إعادة صياغة المجتمع باعتباره سوقًا ومصنعًا، والإنسان باعتباره منتجًا ومستهلكًا. ومن ثَمَّ، فالهدف النهائى للمجتمع «الرشيد» هو تعظيم الإنتاج، وتحقيق التراكم الرأسمالى (المنفعة)، وتعظيم الاستهلاك (اللذة).

لكن عملية إعادة الصياغة هذه ليست بالأمر اليسير. فهى من الشمول والتعقيد بحيث يستحيل تصور إمكانية تحققها بدون «عقل أداتى جبار»، أو مركز قوى يقوم بالهيمنة والتحكم فى كل موارد المجتمع وعناصره، وتوجيهها وبرمجتها بغرض تحويلها إلى مادة استعمالية وتوظيفها على أكمل وجه. وقد طرحت الدولة القومية

---

(١) رحلتى الفكرية، ص٢٩٩.

(٢) «التعددية والترشيد العلمانى»، مرجع سبق ذكره، ص١٠٦.

المركزية المطلقة نفسها، باعتبار أنها تملك المقدرة على تنفيذ عملية التوحيد والتنميط والتركيز الاجتماعى، بفضل ما تمتلكه من سلطات وآليات ضخمة.

لكن إلى أى حد نجحت الدولة القومية المركزية المطلقة فى تحقيق مشروعها التحديثى الترشيدى؟ وما نوع ذلك الترشيد، أكان جزئيًا أم شاملاً؟

لا يتردد المسيرى فى الجزم بنجاح هذه الدولة فى تنفيذ مشروعها الترشيدى التحديثى، كما لم يتردد فى الجزم بأن عملية الترشيد غطت مختلف مجالات الحياة. لكن الخطير فى الأمر أن عملية الترشيد هذه لم تأخذ شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهى بالإنسان، وإنما كانت كُلاً مركبًا، كل عنصر فيه يؤثر ويتأثر.

والنتيجة أن عملية التنميط والترشيد أدت إلى انتشار علاقات السوق والعلاقات التعاقدية، بدلاً من العلاقات التراحمية؛ لأن الاقتصاد «الرشيد» اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى كافة العلاقات الإنسانية، وهو ما ينطبق على المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية (سابقًا) على حدٍّ سواء؛ «لأن رأس المال - يُفسِّر المسيرى - ليس مقولة خاصة بالمجتمع الرأسمالى وحده، وإنما هو مقولة عامة تشير إلى أى فائض مالى يُعاد استثماره فى الاقتصاد، من طرف الرأسمالى الفرد أو الحكومة الاشتراكية»[1].

إن ما يميِّز تحليلات المسيرى هو عمقها وأصالتها وغناها، فلا هى بالتحليلات «الاقتصادوية» الفجَّة، ولا هى بالتحليلات «السياسوية» المسطحة. إن الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والسيكولوجية لا تأخذ قيمتها عند المسيرى إلا ضمن رؤية فلسفية شاملة تعددية ومنفتحة تعتبر علامة بارزة للمنتَج الفكرى للمسيرى.

إن ربطه البنيوى بين طبيعة النظامين الاشتراكى والرأسمالى من حيث الهيمنة المادية، يذكرنا بتحليلات المفكر الفرنسى الكبير شاتليه Chatelier، الذى سبق له أن استخلص مبكرًا أنه لا يوجد فى عالمنا سوى نظام اجتماعى واحد، وليس نظامين

---

(1) المرجع السابق، ص١٠٧.

مختلفين (اشتراكى ورأسمالى)، والفرق الوحيد بين النظامين يكمن فى درجة التصنيع والأشكال التنظيمية التى يتبناها أو يصوغها كل مجتمع، فليس هناك فى التحليل الأخير رأسمالية ولا اشتراكية، هناك فقط تفريعات من مضمون واحد، هو المجتمع الصناعى(١).

لقد كان ماركس يعتقد - يقول المسيرى - أن عملية تجريد الإنسان وتفتيته وترشيده وتحويله إلى إنسان ذى بعد واحد هى عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالى، وأن المجتمع الاشتراكى سيعيد إلى الإنسان تكامله وانسجامه. ولكنه كان واهمًا! فالتجريد والترشيد فى إطار النموذج الأحادى المادى يستند إليهما المشروع الحداثى بأسره، ولذا فكثير من الظواهر الناجمة عن التجريد فى العالم الرأسمالى ظهرت فى العالم الاشتراكى. إنها الحقيقة التى جعلت ماكس ڤيبر Max Veber يستنتج أن الترشيد هو تحويل المجتمع بأسره إلى حالة المصنع، والتى ستؤدى بنا جميعًا إلى القفص الحديدى!

ولأن مشروع الدولة القومية المطلقة الترشيدى التحديثى مشروع شامل ومتكامل؛ فإن اصطدامه بالدين كان أمرًا متوقعًا، إذ كيف يمكن لمطلَقين أن يتعايشا معًا؟!

إذن، كان لابد لأحد المطلَقين أن ينزاح، ليترك مكانه للمطلق الآخر. ولما كان الدين يدور حول مطلق متجاوزَ، غير طبيعى ولا مادى، وغير «مرشَّد» بالمعنى المادى، ومن ثمَّ فهو يتحدى الأحادية المادية - فقد جرى تهميشه ليصبح له شأن خاص، حتى تظل الدولة هى المطلق الأوحد، ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا(٢).

---

(١) شاتليه Chatelier، حوار أجرته معه مجلة الفكر العربى، بيروت، عدد٤١، ١٩٨٦، ص٣٦٨.

(٢) رحلتى الفكرية، ص١٠٨. وهذا لا يعنى أن المسيرى يستبعد قيام دولة ذات مرجعية دينية، بقدر ما يروم التأكيد على أن الدولة - كإطار مؤسساتى، يستهدف تأطير وتنظيم عملية البناء الحضارى للشعوب، وتوحيد عملية إنتاجها المادى والمعنوى - ليست إلا شكلاً تاريخيًا نسبيًا، يظل خاضعًا لسُنّة التغيير والتجاوز التاريخى، وَفْقًا لمدى استجابتها ونهوضها بالوظيفة التى تحددها الجماعة.

إن الترشيد ـ يستطرد المسيرى ـ هو عملية علمنة تعنى إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هَدْى القوانين العلمية المادية الصارمة، بهدف الوصول إلى «لحظة التحكم الكامل» الافتراضية، التى يصبح فيها المجتمع نَسَقًا آليًا نمطيًا منظَّمًا للحسابات الكَمِّيَّة، لا يشير إلى أى عنصر مفارق. فهو مرجعية ذاته، يتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة عالية.

غير أن المسيرى يؤكد أن فرض الأحادية المادية على البنية الاجتماعية ليس بالأمر السهل. فترشيد الأفراد وعلمنتهم وتحديثهم يعتبر أمرًا غاية فى الصعوبة، خاصةً فى المجتمعات التقليدية، حيث يعيش الإنسان داخل شبكة من علاقات القرابة والجوار التراحمية، ويدين بالولاء لمطلقات دينية وأخلاقية راسخة، ويندرج فى مؤسسات وسيطة تخلق مسافة بين الدولة المطلقة وبين الأفراد..

ويستخلص من هذا السياق التحليلى العام أن الإنسان يكتسب إنسانيته المتعينة من خلال هذه المؤسسات الوسيطة، وأنه بدونها يتحول إلى طاقة عضلية أساسًا.

ويواصل المسيرى بحثه عن «القبس الإنسانى» التائه فى صحراء التحديث الغربى القاحلة، كاشفًا كيف أن الدولة المطلقة ـ بعد أن بذلت قصارى جهدها لاجتثاث كُلٍّ من الدين والأسرة بلا هوادة ـ أخضعت الإنسان وكيفته مع الوظيفة العامة، بدلاً من تكييف الوظيفة العامة مع الإنسان، وذلك بردِّه فى كليته إلى الوظيفة التى يقوم بها، ليصبح أفراد المجتمع تمامًا كأعضاء الجماعة الوظيفية، حيث تتحدَّد قيمة الإنسان بالنظر إلى وظيفته، لا بالنظر إلى إنسانيته.

ولتجريد هذه الحقيقة والانتقال بها من مستوى المعطى الموضوعى إلى مستوى المفهوم الدلالى، يقوم المسيرى مرةً أخرى بنحت مصطلح عميق المغزى هو «الأحادية الوظيفية».

ورغم أن المسيرى يؤمن بالتطور الوجودى والفكرى، قدرَ إيمانه بالنسبية ورفضه الحتميات المطلقة فى عالم المحدثات والمتغيرات، فإنه يظل وفيًا وفاءً معرفيًا لمرجعيته القديمة، حينما يستحضر مرة أخرى كارل ماركس لتفسير حالة الاغتراب

والاستلاب كحالة اجتماعية، يصبح معها الإنسان مفرغًا تمامًا من خصوصيته وتعيُّنه، مستوعَبًا تمامًا في الوظيفة العامة المجردة.

إن المأزق الوجودي الأنطولوجي، والأزمة الأخلاقية التي تعانيها الذات الإنسانية في زمن الحداثة عند نقطة الصفر العلمانية - لا يمثلان، بالنسبة للمسيري، إلا تجليًا لمأزق معرفي أعمق. فالفلسفة التي تحكم الرؤية المعرفية الغربية تجعل العلم الحديث يشدد على الموضوعية، والتجرد من العواطف، والتزام الحياد، وعدم الاكتراث بالغائيات، كما تجعله يبالغ في تأكيد قيمة النسبية. الأمر الذي أدى إلى تحول العلم إلى «علموية»، والسياسة إلى مكيافيللية، والنسبية إلى «نسبية مائعة» تنظر إلى الواقع نظرة كمِّية لا كيفية، تصبح معها جميع الأمور متساوية. وهو ما أدى بدوره إلى ضمور الحسِّ الخلقي، وتزايد الاستعداد للحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية، والحكم على ما هو مطلق ومفارق بما هو نسبي وضعي، لتتراجع المرجعية المتعالية فتحلُّ محلَّها المرجعية الوضعية. أما الأخلاق فيجري التأصيل لها على أساس اجتماعي، ليصبح المجتمع هو المصدر المباشر للقيم الأخلاقية، أو على أساس علمي يربط الأخلاق بحسابات وقوانين علمية مجردة، تراهن على تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة والمنفعة، ومراكمة أكبر قدر من الإنتاج ومن العائد المادي.

ولا يتردد الدكتور المسيري في اعتبار الفلسفة العدمية لنيتشه، والداروينية الاجتماعية، والمادية الماركسية، والفرويدية، ووضعية أوجست كونت - الأساسَ المعرفي للمأزق الحداثي الغربي.

لقد تضافرت هذه العناصر وغيرها، وعملت على «خلق السياق العام اللازم لصياغة الإنسان «الرشيد» القادر على التوحد بالمبدأ العلمي، وتحرير ذاته من الداخل في إطار هذا المبدأ، بحيث أصبح يدرك نفسَه بشكل مجرد، باعتباره كائنًا خاضعًا للقوانين الطبيعية العلمية العامة، قابلاً للحوسلة (التحوُّل إلى وسيلة) والتطويع والتنميط وإعادة الصياغة، مما يعني إسقاط أية مرجعية إنسانية وتبني مرجعية مادية غير إنسانية. وبذا أصبح الإنسان أحاديًا ماديًا، لا يمارس أي

(١) إشكالية التحيز، ص٨١.

إحساس بالولاء لأية مطلقات إنسانية ثابتة أو أخلاقية مطلقة، أو أى طموح لإشباع أهداف إنسانية متعينة»[1].

بل وأكثر من ذلك؛ فإن هذا الإنسان أمسى شديد التكيف والواقعية والمرونة «الحرْبائية»، ذا استعداد غريب لتغيير قيمه عند الطلب والتنازل عنها بلا أسف! أصبَح إنسانًا «موضوعيًا»، قادراً على تحويل ذاته إلى موضوع، وعلى رؤيتها فى ضوء المعايير الموضوعية الأحادية المادية، وعلى قمع عواطفه ومبادئه الأخلاقية بصرامة غير عادية. إنسانًا يبحث عن «التقدم» من أجل التقدم، دون أن يحدد الغاية النهائية لذلك أو يكترث بها. إنسانًا نمطيًا يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه، ومن ثَمَّ يمكن التخطيطُ لترويضه وتدجينه.

إن تحليلات المسيرى فى نقد الحداثة الغربية تنطلق من التأكيد على وجود ترادف أكيد بين الطبيعة/ المادة، والسوق/ المصنع. وهو ما يفسر وجود تطابق بين الإنسان الطبيعى والإنسان «الرشيد»، الذى يصبح فى نهاية التحليل الإنسانَ الاقتصاديَّ. «الإنسانَ الذى يتم تجريده فى إطار مفهوم السوق/ المصنع. فهو إنسان بسيط ذو بُعد واحد، ينتج ويستهلك، يدخل فى علاقات تعاقدية واضحة بسيطة مجردة بَرَّانية، لا علاقات تراحمية مركبة، ويخضع لآليات السوق، ويؤسِّس حياتَه على أساس القيم الاقتصادية، مثلما يؤسس الإنسان «الرشيد» حياته على أساس القيم العلمية، ومثلما يؤسس الإنسان الطبيعى حياته على أساس القيم المادية»[1].

وتتصاعد تحليلات المسيرى الفلسفية لتصبح أكثر كثافة، وكاشفةً كيف أن «المواطن يُردُّ إلى الدولة مثلما يُردُّ الإنسانُ الطبيعى إلى الطبيعة، والإنسانُ الاقتصادى إلى السوق، والإنسانُ الجسدى إلى الغريزة. أى أن الإنسان يُردُّ إلى ما هو غير إنسانى. أى أنه يصبح دالاً منفصلاً عن مدلوله الإنسانى»[2].

وهى الحقيقة التى جعلت المسيرى يُلاحِظ أن العلوم الإنسانية الغربية أغفلت

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، فكر الاستنارة وتناقضاته، القاهرة، نهضة مصر، ١٩٩٨، ص٢٧: ٥٩.
(٢) رحلتى الفكرية، ص٣١٨: ٣٢٣.

الإشارة إلى الطبيعة البشرية، وإن تم ذلك فعادةً ما يتم من منظور المؤشرات الكمِّية والجداول والقرائن المادية المباشرة. ففى عالم الأدب ـ مثلاً ـ ظهرت الفلسفات البنيوية والتفكيكية، التى تحاول الإجهاز على الطبيعة البشرية كآخر «المطلَقات الإنسانية».

أما الحديث المتواتر عن «حقوق الإنسان» الذى تقوده أكثر الدول إمبرياليةً فى العالم، فلا يعدو كونه ـ حسب المسيرى ـ محضَ هجوم على الإنسان والطبيعة الإنسانية، ومزايدة عليهما، ومتاجرة بهما. ذلك أن «الإنسان» الذى يتحدثون عن حقوقه وحْدة مستقلة، لا علاقة له بأسرة ولا مجتمع ولا دولة. فهو مجموعة من الحاجاتَ المجردة. فالحديث عن حقوق الإنسان ككيان مجرد، واستمرار الهجوم الأصلى على المؤسسات الوسيطة الذى بدأ فى عصر النهضة ـ هو الذى ترك الإنسان عاريًا تمامًا أمام الدولة ومؤسساتها[1].

والنتيجة أن أيديولوجية ما بعد الحداثة التى يصر المسيرى على تعريتها، ونعتها «بأيديولوجية عصر الاستهلاك» ـ لم تتردد لحظة فى إعلان موت الإنسان، بعد أن أعلنت موت الإله، وأنكرت وجود أى مركز أو أية مرجعية متعالية، «فهى حرية كاملة، وخضوع كامل لقانون الصدفة، وهى منظومة فلسفية «تطهرت» تمامًا من الفلسفة والإنسان والمطلقات».

إن المسيرى هنا يتجاوز كونه مجرد باحث موسوعى، أو أستاذ أكاديمى، ليغدو صاحب رؤية فلسفية تأملية إنسانية عميقة. إنه يذكِّرنا بفلاسفة التاريخ الغربيين كتوينبى وشبنجلر وجارودى. إنه يذكِّرنا برواد مدرسة فرانكفورت هابرماس وهوركايمر وأدورنو، ومشروعهم الفكرى فى نقد الحداثة الغربية، لكن انطلاقًا من خلفيته المذهبية، وخصوصيته الحضارية الإسلامية. كما يذكِّرنا، بحسِّه الاجتماعى التاريخى وموضوعيته، بابن خلدون.

ويواصل المسيرى تصعيده فى نقد الحداثة الغربية كاشفًا طبيعتها العنصرية،

---

(١) المرجع السابق، ص١١٩.

وتمركزها على ذاتها، إيمانًا منها «بوجود تمايز ثقافى بين الأجناس، وبأن هذا التمايز له أساس مادى (بيولوجى - بيئى وراثى). فالفكر العنصرى الغربى ينطلق من التسليم بأن الشعوب الواقعة خارج الدائرة الحضارية الغربية تختلف، عرقيًا ووراثيًا، عن الشعوب الغربية. كما أن الحضارات غير الغربية أقل قيمةً من الحَضارة الغربية على مختلف الأصعدة. ولأن هناك تلازمًا وثيقًا بين الحضارة والعرْق، فإن التخلف الحضارى يصبح أمرًا وراثيًا، وبالتالى حتميًا. وهو ما جعل المسيَرى يعتبر العنصرية تجليًا للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية المتحيزة، والمتمركزة على الذات[1].

لقد كشف المسيرى كيف أن الغرب دَعَم دعوى المركزية والمعيارية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهُوية والحضارة، تدور فى إطار المرجعية المادية الكامنة وتؤكد تفوقه. وهذه النظريات هى ما أطلق عليه «النظرية العنصرية»، التى شكَّلت - حسب المسيرى - إطارًا شاملاً لرؤية الذات والحضارة والسلوك. ويذهب المسيرى إلى أن ظهور الفكر العنصرى كان أمرًا حتميًا بعد تراجع الرؤية الدينية فى الغرب، وتصاعد معدلات العلمنة والواحدية، وغياب أية مرجعية نهائية متجاوزة. ففى عالم الحلولية والمرجعية الكامنة لابد من البحث عن نقطة مرجعية فى العالم المادى نفسه لتفسير كل شىء، ومن ثَمَّ ضرورة البحث عن مطلق علمانى، وهو ما تمثل - حسب المسيرى - فى كل من العرْق والنظرية العنصرية. فالعنصرية هنا ليست مجرد موقف عدائى سلبى من الأغيار، وإنما محاولة علمانية مادية لتحديد الماهية الإنسانية وَفْقًا لمقاييس مادية واحدية ملموسة بعيدة عن أية مقولات فوق مادية. «فالنظرية العنصرية»، كما يعرضها المسيرى، نظرية تنكر وجود روح مفارقة للجسد، وتفترض وَحْدة الروح والجسد. ويتصور أصحاب هذه المقاييس أنها علمية، وذات مقدرة تفسيرية لكل الظواهر[2].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «العنصرية الغربية فى عصر التحديث وعصر ما بعد الحداثة»، صحيفة الحياة، ٢١/٨/١٩٩٤.

(٢) المرجع السابق.

والملاحظ أن عبد الوهاب المسيرى يطابق هنا بين «النظرية العنصرية» و«الفلسفة المادية»، وهو ما يثير الكثير من الالتباس. كما أن ربطه بين ظهور العنصرية وتراجع المرجعية الدينية فى الغرب يغرى بالتساؤل عن تاريخية ظاهرة العنصرية، وهل كانت هذه العنصرية غائبة فى العصور الوسطى الأوربية أثناء سيادة الفكر الدينى الكَنَسى؟. ألم تحمل الحروب الصليبية مضمونًا عنصريًا؟ ألم يخرج الاستشراق التقليدى من عباءة الحملات التبشيرية؟

وتأكيدًا لارتباط العنصرية بالمشروع الحداثى الغربى يؤكد المسيرى أنه «إذا كانت ألمانيا النازية هى البلد الذى وصلت فيه عنصرية عصر التحديث والتفاوت قمتها، فإن الولايات المتحدة هى البلد الذى سوف تصل فيه عنصرية ما بعد الحداثة والتسوية إلى قمتها. فهى الحضارة التى بدأ يسود فيها نمط التسوية والعنصرية الجديدة، التى تهدف إلى إزالة الحدود تمامًا وصهر كل الهُويات فى إطار مشروع لـ «الأمركة»، يعمل جاهدًا على توظيف واحتكار منجزات العولمة».

ولأن المسيرى لا يسلِّم بالمعطيات المسطَّحة والمقولات الجاهزة، فإنه يسعى دومًا إلى ربط الأفكار والظواهر والمقولات بجذورها التكوينية العميقة. ولهذا نجده يدعونا إلى ربط ظاهرة العولمة بفعل النزوع إلى التعميم، الذى يُعدُّ بدوره مكونًا أساسيًا من مكونات منظومة فكر الاستنارة فى رهانه على الإنسان العالمى، أو الأممى. فجوهر فكر الاستنارة يكمن - حسب المسيرى - فى القضاء على الخصوصيات تدريجيًا، والوصول إلى نوع من الإنسانية العامة. وهو نزوع متجذِّر فى الفكر المادى الذى يعتبر بطبيعته فكرًا تعميميًا، ما دامت المادة جامعة لكُلٍّ من الإنسان والحيوان والطبيعة. أى أن الفكر المادى بطبيعته فكر يتجه نحو صياغة القانون العام الذى يلغى التمييز بين الإنسانى وغير الإنسانى.

والنتيجة أن العولمة كامنة فى منظومة الاستنارة والفكر المادى بشكل عام. ولأن الغرب دخل فى مرحلة أزمة حضارية حقيقية - تفجَّرت بشكل ملحوظ خلال حقْبة الستينيات وما تلاها - معبِّرة عن الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة الحضارية، بمعنى أن الحضارة الغربية بعد أن كانت واثقة من نفسها كلَّ الثقة قد

بدأت تفقد هذه الثقة، وبعد أن كانت متمركزة على ذاتها أضحت أكثر نزوعًا للشك وعدم اليقين فى مصيرها، وهو ما عبَّرت عنه أحسن تعبير تيارات ما بعد الحداثة وأدبيات مدرسة فرانكفورت. وهذا هو ما جعل المسيرى يعتبر أن العولمة تعنى فى جوهرها عبادة السهل بدلاً من المركب، والجميل على حساب الحقيقى والأخلاقى، لأنها قامت أساسًا على فكرة السوق والجنس إشباعًا لنزوات الإنسان الاقتصادى أو الإنسان الجسمانى(١).

موقف المسيرى من الآخر

يتخذ «الآخر» مكانة مركزية فى فكر عبد الوهاب المسيرى، ليس فقط بالنظر إلى نزعته الإنسانية الربانية الرحيبة، ولكن أيضًا ـ واستمرارًا للنزعة الأولى ـ انسجامًا مع رؤيته المعرفية والفلسفية الشاملة. فـ «الأنا» بالنسبة للمسيرى لا تكتسب معناها وغناها وقيمتها إلا على أساس طبيعة «الجدل»، أو التفاعل، بينها وبين «الآخر». كما أن الفصل بين «الأنا» و«الآخر» عنده يكاد يقترب من الفصل الإجرائى، الذى به تتم عملية تحديد منطق التفاعل الإنسانى سلبًا أو إيجابًا. فهو فصلٌ لا يحمل أية دلالة عنصرية أو استعلائية، أو أى شكل من أشكال التمركز المعكوس على الذات وهو ما يفسِّر تفضيله استعمالَ مفهوم «الإنسانية المشتركة».

فالآخر بالنسبة للمسيرى ليس هو الخيرَ المطلق، كما أنه ليس الشرَّ المطلق، مهما كانت طبيعة هذا الآخر. بل هنا ما هو أكثر من ذلك، فإن «الآخر/ الغرب» يصبح معيارًا للتصنيف الفكرى لدى المسيرى. ففى دراسته عن «معالم الخطاب الإسلامى الجديد» يميِّز بين الخطاب الإسلامى القديم والجديد على أساس موقف كلا الخطابين من الحضارة الغربية. فالخطاب الإسلامى القديم يعبِّر عن إعجاب بالنموذج الغربى يصل إلى حد الانبهار، لأن روّاد هذا الخطاب حينما احتكوا بهذا النموذج الحضارى، لم يحتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل، وإنما

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، ندوة الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٨٦، ٨٧.

احتكوا بحضارة علمانية بشكل جزئى، تمت علمنة بعض جوانب حياتها العامة وحسب، ولم تكن الحلقات الأخيرة من متتالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد. ولهذا كانت استجابة الجيل الأول للتحدى الغربى تراهن على كيفية الالتحاق به، وإمكانية نقل منظومة منجزاته المادية والمعرفية إلى المجتمعات الإسلامية.

أما بالنسبة لممثلى الخطاب الإسلامى الجديد، فقد تشكل معظمهم فكريًا واحتكَّ بالغرب خلال الخمسينيات والستينيات، أى خلال تفجر أزمة النموذج الحضارى الغربى، ولهذا فإن موقفهم من الغرب كان موقفًا نقديًا. لقد أدركوا أزمة الحداثة الغربية مع إدراكهم منجزاتها المادية والعلمية. ولهذا أدركوا ضرورة وحتمية الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها، مع الحفاظ على الاستقلالية والخصوصية القيمية والحضارية اللازمة[1].

ولا شك فى أن المسيرى ينخرط - وبامتياز - ضمن حَمَلة الخطاب الإسلامى الجديد. ففى الوقت الذى نجد اجتهاداته تنحو منحى نقديًا شبه شامل للنموذج الحضارى الغربى، نجده لا يتردد فى الاعتراف بالعناصر الإبداعية والمضيئة فى هذا النموذج. بل نجده فى بعض المواقف يعتبر نفسه، كمسلم، وريثًا حقيقيًا لإيمانويل كانط وأعضاء مدرسة فرانكفورت، لا سيما فيما يخص إيمانهم ودفاعهم عن ثنائية الإنسان والطبيعة، أكثر من دعاة ما بعد الحداثة![2].

ولسائل أن يسأل: إذا كان المسيرى صاحب رؤية تندرج ضمن مشروع حضارى قَيْدَ التبلور، فلماذا كل هذا الاهتمام بنقد «الآخر/ الغرب»؟ لماذا لا ينصبُّ اهتمامه مباشرةً فى بناء الذات الحضارية العربية الإسلامية، بدلاً من الانشغال بالواقع الحضارى الغربى؟

الواقع أن عبد الوهاب المسيرى - مثله فى ذلك مثل ابن خلدون ومالك بن نبى - يؤمن بأن دراسة وفهم التجارب الحضارية للأمم الأخرى مسألة بالغة الأهمية فى

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، مجلة الشرعية السياسية، لندن، عدد ٧، ١٩٩٧، ص١٧٥.

(٢) رحلتى الفكرية، ص ٢٧٨.

سبيل البحث عن حل لأزمتنا الحضارية. فدراستنا لهذه التجارب الحضارية ستمكننا لا محالة من استجلاء حقيقة العوامل التى تحكم الظواهر، وتسعفنا فى معرفة القوانين أو السنن الإلهية التى تنتظم حركتها، وهو ما سوف يمكننا من تحديد نقطة البداية للتعامل مع الظاهرة باعتبارها قابلة للدراسة والتطويع والتحكم، من خلال معرفة سر قوانينها. كما أن المسيرى يؤمن بأن دراستنا للتجارب الحضارية الأخرى تساهم فى تحديد موقعنا من التاريخ، ومن تطور الحضارة، ومن سُلَّم التقدم الإنسانى، إذ لا يمكن ـ من الناحية الواقعية ـ العيش فى عزلة عن حركة الحضارة فى العالم ونحن نعيش فى زمن العولمة.

إشكالية الدولة عند المسيرى

فى سياق محاولة إجابته عن هذه الإشكالية: هل تتوافق الشرعيتان الدينية والثورية وشرعيةَ الدولة؟[1] يؤكد المسيرى أن الدولة العربية لم تعد ذلك الكيان الصغير الهزيل، وإنما تحولت إلى جهاز ضخم له أجهزته الأمنية والقمعية المتشعبة. وبعد أن كانت الدولة عاجزة عن الوصول إلى مواطنيها إلا من خلال مؤسسات وسيطة كالأسرة والقبيلة والقرية، أزالت الدولة كل هذه المؤسسات، وأصبحت ذراعها طويلة تصل إلى أى فرد أينما كان، تساعدها فى ذلك مؤسسات أمنية غاية فى الكفاءة، ومؤسسات تربوية تعيد صياغة عقل المواطن ووجدانه بحسب التوجهات الأيديولوجية والسياسية. ثم ظهر ما يسميه المسيرى «قطاع اللذة» فى المجتمع، والذى يشمل ـ فيما يشمل ـ قطاع الإعلام، وهو قطاع له من السلطة والسطوة ما يتجاوز سلطة الحكام المباشرة، بحيث يعمل على إعادة صيغة وتشكيل رؤية المرء لنفسه من الداخل والخارج.

إن تضافر هذه التطورات جعلت المسيرى يعتبر أن مفهوم «الدولة المطلقة» يتجاوز بُعده السياسى، كنظام شمولى، ليأخذ دلالة فلسفية خطيرة. فالدولة «عملت على خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدراً لكل القيم، فالدولة هنا أصبحت

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، عن الناصرية والإسلام والاستقلال الحضارى، تحرير عبد الحليم قنديل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٤٩٦، ٤٩٧.

بديلاً لإرادة الإله، وهو ما تعكسه القراءة المتشائمة للهيجلية. فالمسألة إذن ليست مسألة فصل للدين عن الدولة أو السياسة، وإنما هي قضية هيمنة الدولة وسيطرتها على دين الناس ودنياهم معًا!

نستنتج إذن أن المسيرى يدعو إلى تجاوز مختلف الإسقاطات التاريخية والمعرفية الغربية لدراسة مفهوم الدولة، وما يرتبط به من قضايا سياسية كالديمقراطية والتعددية والتداول على السلطة. كما يبرز أهمية التمييز بين مستويات الإطلاق الفلسفي والسياسي في دراسة ظاهرة الدولة، مؤكداً على أهمية المؤسسات الوسيطة (الأهلية قديمًا، والمدنية حديثًا) للتعبير عن احتياجات المواطنين الحقيقية وإشباعها، وتحجيم دور الدولة وترشيدها بما ينسجم والنظامَ القيميَّ والدينيَّ والفلسفيَّ لكل مجتمع.

وفى إطار تحليله للتجربتين الناصرية والإسلامية كتجارب سياسية يقع المسيرى فى نزعة تبريرية - غير مألوفة منه - تمثلت فى محاولته تفسير الإخفاقات التى تعرضت لها كلتا التجربتين الناصرية والإسلامية، وذلك بتوجيه إصبع الاتهام إلى الدولة وبنْيتها كمسئول أول عن الإخفاقات[1]، وكأن الدولة إطار مؤسساتى مجرد عن أية شروط اجتماعية تسنده، أو نخبة سياسية وثقافية أو حتى بيروقراطية تمثِّله وتتماهى معه! فمهما بلغت درجة التجريد الفلسفي والسياسي لدراسة مفهوم ونظرية الدولة، فإن من الصعب - إن لم يكن من المستحيل - فصل الدولة عن نخبتها، حكامًا وساسة ومثقفين وموظفين.

إن خروج الدولة الناصرية عن «دورها العلماني»، المتمثل فى حماية الدولة من سلطة الدين، والدين من بطش الدولة، وذلك بانتصارها للدولة ضد الدين، لا يبرر تحميل جهاز الدولة مسئولية إخفاقات الناصرية، لأن هناك طرفًا ثالثًا بين الدولة والدين، يتمثل فى الجهة التى يفترض فيها الانتماء إلى الدولة أو تمثيلها والإيمان بالدين، كما يفترض فيها حماية وضمان الاستقلالية بين الاثنين، وهى النخبة، ومرجعيتها الزمنية أو الدينية، وعمقها الاجتماعى، خاصةً وأن النخبة

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩٨.

ليست بالضرورة منسجمةً ولا موحَّدةً من حيث المرجعية والتوجهات والمصالح . . إن المسألة أعمق من ذلك بكثير ، وهو ما تعبِّر عنه أدبيات الفكر السياسى العربى المعاصر .

«نهاية التاريخ» بين عبد الوهاب المسيرى وفرانسيس فوكوياما

وظَّف عبد الوهاب المسيرى مصطلح «نهاية التاريخ» أولَ ما وظَّفه سنة ١٩٦٥ ، فى سياق صياغته لرسالته للدكتوراه عن الشاعر الأمريكى وولت ويتمان ، الذى وصفه بكونه شاعراً صوفيًا حلوليًا ماديًا ، يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما . فإيمان ويتمان المطلق بالطبيعة ، وعداؤه للإنسان المركَّب التاريخى لن يؤدى ـ حسب المسيرى ـ إلا إلى عداء للتاريخ ، ومحاولةً مستميتة للوصول إلى نهايته فى شكل «يوتوبيا تكنولوجية» .

ثم بعد ذلك عمل على تطوير هذا المفهوم فى كتابه عن نهاية التاريخ (سنة ١٩٧٢) لوصف النماذج الحلولية الواحدية المادية الشاملة ، التى تترجم نفسها فى عالم السياسة إلى نظم طوباوية شمولية فاشية . وقد أوضح المسيرى أن مثل هذه النماذج تستبطن دومًا قابلية مفتوحة لإعلان نهاية التاريخ ، باعتبار أن ما هو مجهول ليس بغيب ، وإنما هو أمر غير معروف ظرفيًا ، إذ أن من المتوقع أن يكتشف الإنسان بالتدريج قوانين الحركة خلال عشرات السنين من المحاولة والخطأ ، وستنكمش رقعة المجهول تدريجيًا ، وتتسع رقعة المعلوم ، وسينحصر الجهل بالتدريج مع تزايد «الترشيد» والاستنارة ، إلى أن نصل فى التحليل الأخير إلى نهاية التاريخ[1] .

فنهاية التاريخ إذن تفيد أن التاريخ ، بكل ما يحويه من تركيب وسهولة ، وصيرورة وثبات ، وشوق وإحباط ، ونبل وخساسة ، سيصل إلى نهايته فى لحظة معينة ، فيصبح سكونيًا تمامًا ، خاليًا من التدافع والصراعات والثنائيات

(١) د. عبد الوهاب المسيرى ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، دار الشروق ، ط٢ ، ١٩٩٧ .

والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد يفسِّر كل شيء، كما أن الإنسان سوف يسيطر على بيئته وعلى ذاته سيطرة كاملة، وسيجد حلولاً نهائية وحاسمة لجميع مشكلاته وآلامه!

ويعود المسيرى بمفهوم «نهاية التاريخ» إلى أصوله التاريخية، انطلاقًا من الفلسفة اليونانية، مرورًا باللحظة الهيجلية، وصولاً إلى الزمن المعاصر. كما عمل على ربطه بزمرة المصطلحات الأخرى التى تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية، والتى تعنى انتهاء شيء ما والإجهاز عليه - ولعل أبرز هذه المفاهيم مفهوم «التفكيك». كما ربطه بجملة المصطلحات التى تبدأ بالكاسحة «بوست post»! (والتى تعنى حرفيًا «بعد»، لكنها تعنى اصطلاحًا «نهاية» أو «التحول الجوهرى الكامل»، على غرار «ما بعد الحداثة» و«ما بعد الصناعى» و«ما بعد الرأسمالى»).

صحيح أن التاريخ قد سبق وانتهى أسطوريًا، دينيًا وفلسفيًا، مرات كثيرة قبل ظهور فوكوياما! بدايةً من القديس أوغسطين وفكرته عن «مدينة الله»، بل وقبله بآلاف السنين مع الحضارات القديمة ببابل وآشور ومصر القديمة وفارس وبلاد اليونان والصين، حيث كانت جُلُّ الأنساق الأسطورية والدينية والفلسفية ذات النزوع الشمولى تربط بداية التاريخ ونهايته بتصوراتها ومبادئها، وَفْقًا لمنطق تنبُّئىّ صارم لا فكاكَ منه. واستمر هذا النزوع حتى العصور الحديثة، مع ميكافيللى فى عصر النهَضة وفكرته عن «الأمة»، ومع «نور العقل» لفولتير، و«طبيعة الإنسان الاجتماعى اللااجتماعية» عند كانط، و«المجتمع اللاطبقى» عند ماركس، و«قانون الحالات الثلاث» مع أوجست كونت، و«كمال الدولة البروسية» عند هيجل[1].

إلا أن عبد الوهاب المسيرى كان حريصًا على التمييز بين مدلول «نهاية التاريخ» فى كلٍّ من المرجعيات الدينية والزمنية، مؤكدًا «أن هناك اختلافًا عميقًا بين مفهوم

---

(١) عبد السلام محمد طويل، «توظيف غير علمى لمصطلح علمى: التاريخ»، مجلة الفيصل، الرياض، العدد ٢٧٧، ١٩٩٩، ص٧٠: ٧٧.

نهاية التاريخ الحلولي الدنيوي ومفهوم يوم القيامة التوحيدي. فيوم القيامة هو نقطة تقع خارج الزمان في الآخرة، وهو ما يعني أن الزمان التاريخي لن يصبح في يوم من الأيام خاليًا من الصراع والتدافع»[1].

وفي هذا السياق يذهب المسيري إلى أن العالم سيحكمه إيقاع ثلاثي: المصنع (حيث يُنتج الإنسان)، والسوق (حيث يشتري ويبيع)، وأماكن الترفيه (حيث يُنفِّس عمَّا يعتمل داخله من طاقة وتوترات وعُقَد). ويؤكد أن سيطرة الإيقاع الثلاثي على العالم بأسره سوف يؤدي إلى تكريس النظام العالمي الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة، وهي أيديولوجيات نابعة من الموقف المزدوج لعصر الاستنارة من التاريخ: موقف هيجلي يقدس التاريخ ويؤكد أنه ذو غاية محددة، وأنه يصل إلى نهايته حينما تتحقق هذه الغاية. وموقف معاد لهيجل يرى أن التاريخ لا غاية له ولا هدف. مع التنبيه إلى أن كلا الموقفين، في تقديسهما وفي عدائهما للتاريخ، ينتهيان إلى إنكاره!

إن إعلان فوكوياما نهايةَ التاريخ ما هو - حسب المسيري - إلا إعلانٌ لنهاية الإنسان (الغربي) وانتصار الطبيعة/ المادة، أي انتصار الموضوع اللا إنساني على الذات الإنسانية، ومعناه تحوُّل العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدية المادية. إن نهاية التاريخ ليست، في واقع الأمر، إلا نهايةً للتاريخ الإنساني وبدايةً التاريخ الطبيعي[2]. وهي الحقيقة التي جعلت فوكوياما يقر بأن «مشكلة الأمريكي المعاصر ليست في أنه يعيش أزمة كبرى، بل في أنه لا يعي هذه الأزمة، أو يرفض الاعتراف بها. تلك هي حقيقة ما أحب أن أسميه «المأزق الأمريكي».

وفي جوابه عن سؤال: «ما المخرَج من هذا المأزق؟» أجاب: «لا أعرف. لا أملك المشروع الجاهز. إنه مستقبل داكن، ليس واضحًا فيه سوى الضياع والبلبلة. وبمعنى آخر: سيجد الأمريكيون أنفسهم كعملاق فَقَدَ بصره فجأة - أو على الأقل شَحَّ - ولم يعد قادرًا على رؤية الأشياء كما هي، أو كما ينبغي أن تكون. تلك أقسى

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية، ص ٢٥٩.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص ٣٣٥، ٣٣٦.

معالم مرحلة انتهاء التاريخ. مع الإشارة إلى أن تبعات هذه المرحلة لا تقع على كاهل الأمريكيين فقط، بل والأوربيين أيضًا»[1].

إذا كان هذا هو تصور المسيرى لنهاية التاريخ، فما مفهومه للتاريخ ولحقيقة الوجود الإنسانى فيه؟

إن الوقوف على رؤية عبد الوهاب المسيرى للتاريخ لن يتأتى دون المرور عبر تصوره للحقيقة الإنسانية ومغزى الوجود الإنسانى. فالمسيرى لا ينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد كائن طبيعى يعيش كغيره من الكائنات العضوية الأخرى، وإنما ينظر إليه أساسًا ككائن أيديولوجى يعيش فى بناء اجتماعى مستقلٍ عن الطبيعة، هو ثمرة جهده وكفاحه. هذا البناء هو التاريخ. ولذا، فالإنسان - يستنتج المسيرى - لا يخضع لقونين الطبيعة وحدها، وإنما يخضع لقونين التاريخ أيضًا، وهى قوانين مغايرة لقوانين الطبيعة، رغم ارتباطها بها، ورغم اعتماد البيئة التاريخية على البيئة الطبيعية.

ولأن التاريخ هو خلاصة تراكم الخبرات الإنسانية فى تفاعلها والطبيعةَ، فإنه يمنح الإنسان من المعرفة والوعى ما يمكِّنه من التحكم فى الطبيعة وتوظيفها لصالحه. وهذه الازدواجية القائمة على البعدين الطبيعى والتاريخى هى ما يسمًّى بالوجود الإنسانى. أى أن الإنسان كائن طبيعى يحمل وعيًا تاريخيًا، وعلى أساس هذا الجدل الدائم بين الطبيعى والتاريخى تتحقق صيرورة الحياة وجدلية الوجود الإنسانى، يقول المسيرى: «فالإنسان قد ترك الطبيعة الدائرية وسقط فى التاريخ وحدوده، ولا يمكنه إلا تقبُّل هذا الأمر. ولكنه مع هذا قلما يقنع بما هو قائم، وإنما يثور ضده دائمًا، ويحلُم بما هو أفضل، خاصةً حينما ينظر إلى ذاته فيرى الإمكانات الهائلة داخله وداخل وجوده الإنسانى. وحُلْم الإنسان هذا هو الذى يدفعه إلى الثورة والتمرد. ولقد كان الحلم بالعصر الذهبى دائمًا استعارة لحالة من الكمال الإنسانى نطمح لها ونحاول تشييدها، عالمين مسبقًا بأن الكمال لا يمكن أن نصل إليه، لأن الكمال ليس من سمات الوجود الإنسانى الجدلى. ولذا كان على الإنسان - على المستويين الفردى والجماعى - أن يَنْشُد

---

(١) فرانسيس فوكوياما، «مناظرة مع أليكس كالينيكوس»، مجلة القاهرة المصرية، عدد ١٤٠، ١٩٩٢، ص١٠٢.

الخلاص، ولكنه خلاص داخل حدود، إذ أنه كان يفصل دائمًا بين النسبى والمطلق باحثًا عن المطلق خارج التاريخ، ويظل التاريخ هو مجال المحاولة والخطأ»[1].

إننا هنا بصدد خطاب فلسفى رصين، يشعُّ بالروح التأملية والحس التاريخى العميق. إننا بصدد فلسفة للتاريخ تبحث عن «الكُلِّى»، وتربط بين الخاص والعام، بين النسبى والمطلق، بين ما هو جُوَّانى باطنى وما هو بَرَّانى خارجى، تؤمن بالجدل، وتسعى للوقوف على حقيقة ومغزى الوجود الإنسانى المركب.

فالمسيرى لا ينظر إلى الإنسان باعتباره كائنًا مسطَّحًا، وإنما بصفته «كيفًا مركَّبًا فريدًا، يصنع البيئة التاريخية، التى تشكِّل بدورها وجدانه، ويقف بذلك على طرف النقيض من الحيوانات التى تعيش فى البيئة الطبيعية خاضعةً لقوانينها الحتمية. إنه كائن طبيعى ـ تاريخى. كائن يحلم دائمًا بالفردوس، لكنه يعيش فى التاريخ، وطالما قرر الهرب من التاريخ لينعم بالفردوس ينتهى به الأمر إلى الجحيم. فالإنسان الذى يهرب من معرفة قانون الضرورة، والذى يرفض فكرة الحدود التاريخية ليمرح فى فردوس اللاحدود، سينتهى به الأمر إلى عالم الصدفة العبثى الذى لا يحكمه قانون (. . .). إن الإنسان ـ يواصل المسيرى ـ وجودٌ جدلى. . جسدٌ وروح. .»[2].

أما فوكوياما فيعتبر أن «انهيار الاتحاد السوفيتى والمعسكر الشرقى ما هو إلا تعبير عن موت الماركسية اللينينية»، وهو لم يكن موت مؤسسات مادية، ولكن موت فكرة. ويُعَدُّ بدوره جزءًا من ظاهرة أوسعَ مدىً، وهى ذلك الإجماع اللافت للنظر، الذى تنامى عبر القرنين الماضيين، على أن الفلسفة الليبرالية الاقتصادية والسياسية قابلة للتطبيق، بل ومرغوبة أيضًا. وهذا الإجماع على فكرة الديمقراطية الليبرالية كحلٍّ نهائى لمشكلة الحكم هو ما سميته «نهاية التاريخ»[3].

ويطرح فوكوياما حجتين لإثبات نهاية التاريخ، أولاهما: العلم الحديث والتكنولوجيا، الذى يؤدى فى رأيه إلى الرأسمالية. ذلك لأن العلم الطبيعى ـ

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. ط١، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٢.

(٣) فرانسيس فوكوياما، «أهذه نهاية التاريخ؟»، مجلة المجلة، عدد٥٢، ١٩٨٩، ص٢٦.

باعتباره نشاطًا تراكميًا - يمارس علينا سيطرته بشكل أكثر وضوحًا من خلال الاقتصاد، لأن عملية التصنيع ترتكز على ازدهار العلم الطبيعى، فتخلق نوعًا من التجانس بين جميع المجتمعات التى تمر بها، بصرف النظر عن نقطة انطلاقها الحضارية . . «ازدهار العلم الطبيعى يقودنا فى هذه المرحلة من تطورنا إلى الرأسمالية (. . .) لأن البلدان التى تتجه نحو تحديث اقتصادها تتشابه شيئًا فشيئًا، إذ ينبغى عليها أن تتوحد على الصعيد القومى متبعةً قواعد الدولة المركزية . لقد وجدت هذه البلدان نفسها مترابطة فيما بينها بشكل يتزايد باستمرار من خلال الأسواق العالمية، ومن خلال انتشار ثقافة استهلاكية شمولية . فضلاً عن ذلك، فإن منطق العلوم الفيزيائية الحديثة عَيْنَه قد يبدو أنه يفرض تطوراً باتجاه الرأسمالية»[1] .

لكن فوكوياما سرعان ما يصطدم بحقيقة مفادها أن التأويلات الاقتصادية للتاريخ غير كاملة وغير رسمية، لأن الإنسان، كما تعكسه الرؤية الفلسفية للمسيرى، ليس مجرد حيوان اقتصادى . فإذا كانت الأولية التاريخية المتمثلة بالفيزياء الحديثة تكفى لتفسير جانب مهم من التغير التاريخى والتجنيس المتزايد للمجتمعات المعاصرة؛ فإنها غير كافية لفهم ظاهرة الديمقراطية مثلاً . فليس هناك من سبب ضرورى، اقتصاديًا ولا تكنولوجيًا، يفرض التلازم الحتمىَّ بين تقدم التصنيع والحرية السياسية . وهو ما جعل فوكوياما يقر بأن «محاولتنا لإقامة ركيزة لاتجاه التاريخ لن تنجح إلا جزئيًا»[2] .

ومن ثَمَّ، كانت ضرورة البحث عن تفسير آخر يحاول أن يستوعب كلية الإنسان، وليس فقط الجانب الاقتصادى منه، وذلك من خلال المرجعية الهيجلية التى تعطى للتاريخ تفسيراً غير مادى، ينهض على ما يصطلح عليه «الصراع من أجل الاعتراف» . وهذه هى ثانية الحجتين، وهى الوجدان الإنسانى العالمى الذى يريد أن يتم الاعتراف به واحترامه . ومفهوم الاعتراف المتبادل وفقًا للتصور

---

(١) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مركز الإنماء العربى، ط١، ١٩٩٣، ص٢٩ .

(٢) فرانسيس فوكوياما، «مناظرة مع أليكس كاليتيكوس»، ص٢٦ .

الهيجلى ليس بالمفهوم المعقد تمامًا، فهو يشير بكل بساطة إلى واقع أن للإنسان ـ بالإضافة إلى كونه حيوانًا بيولوجيًا ـ كرامةً إنسانيةً، ودرجةً من الاستقلال والخصوصية بالنظر إلى الكائنات الأخرى.

ففى تصور هيجل: جميع ظواهر التاريخ الرئيسية لا تحركها قوى اقتصادية مادية فحسب، وإنما يحركها النضال من أجل الاعتراف. فالإنسان يحرص على الاعتراف به ككائن إنسانى ذى كرامة. وهذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته فى احتمال تعريض حياته للخطر فى صراع من أجل الاعتراف به وحسب. فالإنسان وحده يقوى على تجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة ـ ومن بينها بشكل رئيسى غريزة البقاء ـ من أجل الالتزام بمبادئ وأهداف أسمى وأكثر تجريداً.

فهيجل يعتبر أن رغبة الاعتراف هى التى قادت أول خصمين متصارعين إلى السعى المتبادل كى يعترف كلٌ منهما بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه، مع تعريض حياتهما للخطر فى صراع مميت! وعندما يؤدى الخوف الطبيعى من الموت بأحد المتصارعين للخضوع والاستسلام، تنشأ حينذاك علاقة السيد والعبد.

إن سبب هذه المعركة الدرامية فى بدايات التاريخ ليس توفير الغذاء ولا المأوى ولا الأمن، ولكنه تحقيق الهيبة والاعتبار فحسب، فهيجل يرى فى هذا السبب النور الأول للحرية الإنسانية، ذلك أن النزوع إلى شحن «الأنا» بقيمة معينة، وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق وما يسمَّى فى اللغة الدارجة «احترام الذات».

إن رؤية عبد الوهاب المسيرى للإنسان والتاريخ لا تمثل تجاوزاً نقديًا أصيلاً لمقولة فوكوياما «نهاية التاريخ» وحسب، وإنما تقدم تصوراً نقديًا لمرجعية فوكوياما الأساسية والمتمثلة فى الفلسفة الهيجلية، التى تشكل فى تصوُّر المسيرى «وَحْدة للوجود روحية/ مادية، أو هى بالأحرى فلسفة مادية تستخدم ديباجات روحية بذكاء شديد، لا تفرِّق بين الروح والطبيعة وبين العقل والتاريخ». فرغم كل حديثها عن الجدل والتناقض؛ فإنها تبقى فلسفة واحدية، تسد الثغرة التى تفصل بين الإنسانى والطبيعى، وتلغى ثنائية الفكر والمادة، ومن ثَمَّ تمحو الإيمان كظاهرة متفرِّدة مستقلة عن الطبيعة. ولهذا قيل عن حق: إن الهيجلية فلسفة لا تعرف الثنائيات، ولا تفصل بين المادى المثالى، أو بين الطبيعى والإنسانى، أو

بين المقدّس والزمنى، ما دام أن الكل سيُردُّ إلى عنصر واحد، مادىٌّ فعلاً، روحىٌّ اسمًا»[1].

إن الرؤية الهيجلية لا تنظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ، حيث يتجسد العقل الكلى. ولهذا لا يرى العقل الهيجلى إلا الفكرة المطلقة، بينما يهمل التفاصيل والظواهر المختلفة. فهو تصور يختلف كثيراً عن التصور الفلسفى النقدى لعبد الوهاب المسيرى عن التاريخ ونهايته. فالمسيرى فى بحثه عن العام لا يُلغى الخاص، وفى سعيه نحو المطلق لا يتجاهل النسبى، وفى تناوله للمركب لا يتجاهل السهل، وفى سعيه إلى المثال لا يتجاوز الواقع. فكما أن للمطلق عنده أبعاداً ومستويات تنتهى بمطلق المطلقات، وهو «الله»، فإن النسبية عنده كذلك درجات.

وبينما نجد عبد الوهاب المسيرى يحمل على الدولة الشمولية، ويكشف نزوعها إلى خلع صفة الإطلاق على نفسها لتصبح مصدراً حصريًا لكل القيم - فإننا نجد الدولة تُبلوَر فى فكر هيجل - مرجعية فوكوياما الأساسية - كتعبير عن انتصار الفكر على المادة، وانتصار الوَحْدة على التَعدد، وكتجسيد لأرقى القيم المعنوية العامة. وعنده أن الدولة البروسية تمثل مفهوم «الفكرة العامة والإرادة العامة»[2]، على غرار الدولة الليبرالية الديمقراطية لدى فوكوياما.

فالدولة لدى هيجل وجود عاقل؛ لأنها وجود كلى. وهى ليست كلية مجردة، بل عينية بقدر ما يتمثل الجزئى، الذى هو ضدها، فى جوفها. وهى، من ثَمَّ، الوجود المطلق النهائى. فالدولة الهيجيلية رغم أنها تُلغى الأسرة من الناحية المنطقية، وتلغى كذلك المجتمع المدنى - فإنها مع ذلك تحتفظ بهما فى جوفها، باعتبارهما لحظات ملغاة[3].

فالدولة ليست وسيلة لأى هدف آخر، بل هى غاية فى ذاتها. ولأنها غاية أعلى من الفرد، فإنها قد تتطلب منه أن يضحى من أجلها. ولهذا فالمذهب الهيجلى قد

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية، ص٢٦٤.
(٢) د. نزيه نصيف الأيوبى، العرب ومشكلة الدولة، دار الساقى، ط١، ١٩٩٤، ص٨.
(٣) ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ١٩٨٤، ص١١٢.

جرى توظيفه، أقصى ما يكون التوظيف، على غرار ما فعل فوكوياما لتبرير الهيمنة الإمبريالية الأمريكية فى الزمن المعاصر!

إن أهم ما يميِّز رؤية عبد الوهاب المسيرى عن رؤية فوكوياما وهيجل هو انتصاره لضرورة تحقيق استقلالية الفرد والمجتمع فى مواجهة الدولة، من خلال المؤسسات الأهلية والمدنية الوسيطة، ومن خلال التأكيد على احترام الخصوصية، وترسيخ قيم الاختلاف والتعدُّد، والإيمان بكينونة الآخر وحقه فى الوجود، ليس على الصعيد الاجتماعى المحلى فقط، وإنما كذلك على الصعيد الدولى.

غير أن ما يكرِّس التباين بين الرؤيتين، أن هيجل لم يمثل بالنسبة لفوكوياما مجرد مرجعية معرفية، وإنما أيضًا مرجعية أيديولوجية. وقد تمثلت هاتان المرجعيتان - فضلاً عن نزعتهما الفلسفية المطلقة - فى عدائهما للنموذج الحضارى الإسلامى فى الماضى والحاضر. فبينما يدعو فوكوياما صراحةً إلى اعتبار الإسلام، بعد فشل التجربة الاشتراكية، بمثابة النقيض الأيديولوجى السياسى والحضارى الأول بالنسبة للغرب، وبينما يدعو تبعًا لذلك إلى استبدال «الخطر الإسلامى الأخضر بالخطر الشيوعى الأحمر»، نجد هيجل، بعد أن يتحدث - مرغمًا! - بإعجاب كبير عما سماه «النموذج المحمدى»، وما يمثله من قيم للعدل والمساواة والتواضع، يعود ليقول: «وفى الزمن الحاضر، وبعد أن تم دَحْرُ الإسلام إلى ربوعه الآسيوية والأفريقية، وحيث لم يعد يوجد إلا فى جيب أوربى يُبقيه تحاسُدُ القوى المسيحية، فإن الإسلام قد تلاشى عن مسرح التاريخ، وتراجع إلى ربوع المشرق الساهى المسترخى»[1].

* * *

إن اعتزاز المسيرى بانتمائه التاريخى إلى هذه الأمة وخصوصيتها الحضارية لم يكن أبدًا وليد رد فعل نفسى سلبى، أو شعورًا معكوسًا بالدونية تجاه النموذج

(1) Hegel. G. W. "**Lecons Surla Philosophie de L Histoire**" Trad. Giblin. Paris. 1954. P: 360

الغربي الأمريكي بعقله ووجدانه، وهذا هو ما جعل موقفه من الغرب موضوعيًا ومتزنًا إلى حدٍّ كبير. فهو لا يتردد لحظةً في الاعتراف والإشادة بمنجزات هذا النموذج وإشعاعه. وهو حينما ينتقده فإنه لا يهدف إلى مجرد النقد والتفكيك، وإنما يسعى إلى تحقيق أكبر درجة ممكنة من الفهم المتعمِّق، الذى يجعل من الممكن فرز محتويات المنظومة المعرفية الغربية، وعزل ما هو خاص (الغربى المحض) عما يصلح لأن يكون، فعلاً وصدقًا، عامًا وعالميًا. ذلك أن ما هو عالمى يعبر ولا شك عن إنسانية مشتركة. وبالتالى؛ فلا غضاضة من تبنيه والاستفادة منه، لكن وفقًا لشروط نسقنا القيمى والمعرفى الخاص بذاتنا الحضارية، والنابع أساسًا من أسئلة واقعنا وقضاياه[1].

إن مما يؤرق المسيرى أننا تركنا تراثنا وتبنينا تراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم لمدلول ما نفعل، ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا وتراثهم، ولحضارتنا وحضارتهم.

لكن هذا لا يعنى أن المسيرى يدعو، ولو من باب الإلماح، إلى الانغلاق والتقوقع. إنه يدعو بشدة إلى فتح باب الاجتهاد، وتفجير كل الطاقات العقلية، والانفتاح على ثقافات العالم بغرض الاستفادة من التراث الحضارى الإنسانى عبر مختلف تجلياته ومشاربه.

إن إدراكنا للتحيُّز - كما يؤكد المسيرى - سيساعدنا على تحصين ذاتنا الحضارية من كل أشكال الاستلاب والذوبان، وسيجعلنا نتعامل بعقلية نقدية مع المعرفة الغربية، بحيث لا نستنيم إليها، ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية وموضوعية تعبر عن القانون العام. وهو ما سوف يمكننا أيضًا من كشف النماذج والرؤى الفلسفية والأيديولوجية الكامنة فيها[2]، وسيساعدنا بالتالى على بناء مشروعنا الحضارى المستقل على أساس الانطلاق من الإنسان/ الخليفة، باعتباره مقولةً غير مادية،

---

(١) إشكالية التحيُّز، ص ٤٧.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٥.

والإيمان بالنموذج التوليدى لا التراكمى، وطرح علم بديل يحاول أن يصل إلى يقين غير كامل، تصبح معه المعرفة اجتهاداً موصولاً، علم لا يهدف إلى السيطرة الكاملة على الواقع، ولا يحاول اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات، علم له هيكل ومصطلح جديدان، لا يهدف إلى الدقة، بقدر ما يهدف إلى التركيب، كما لا يرفض استخدام المجاز[1]. وهو ما يمثل المدخل الضرورى لإرساء أسس مشروعنا الحضارى المنشود.

*

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦ : ١١٦.

فى الرؤية المعرفية العامة للموسوعة

محمود أمين العالم*

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية حدث ثقافى تاريخى كبير، لا بموضوعه فحسب، وإنما بما يتضمنه كذلك من جهود جماعية جادة وعميقة لاستقصاء وتحليل وتقويم كل الجوانب الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية، العامة والذاتية، لقضية اليهود واليهودية والصهيونية، استقصاءً وتحليلاً وتقويمًا شاملاً، شاركت فى إنجازه كوكبة متميزة من علمائنا ومفكرينا فى اختصاصاتهم المتنوعة، بإشراف الأستاذ المفكر عبد الوهاب المسيرى، وبمشاركته الفكرية والنظرية أساسًا، التى لم تجعل من هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية تحليلية لموضوعها الخاص المحدد، وإنما ارتفع بها ـ وخاصةً فى جزئها النظرى الأول، فضلاً عن تطبيقاتها التفسيرية، إلى مستوى العمل التأسيسى ـ كما يقول الدكتور المسيرى نفسه فى أكثر من موضع من هذا الجزء الأول. ولهذا نراه يؤكد على أنها ليست مجرد دراسة لحالة، وإنما تطمح إلى أن تجاوز هذه الحالة بشكل منهجى. وفى تقديرى أن هذا الجزء النظرى من الموسوعة، بصرف النظر عن طموحه المشروع إلى تأسيس علوم إنسانية، يشكل رؤية فلسفية معرفية متسقة شاملة، لها خصوصيتها الدلالية والمنهجية ومفرداتها الذاتية الخاصة، اتفقنا معها أو اختلفنا.

وفضلاً عن هذا، فإن الموسوعة تتميَّز ببنية تشكيلية محكمة، بحرصها فى جزئها النظرى الأول، على تحديد مفاهيمها ومصطلحاتها تحديدًا واضحًا، ثم يتواصل هذا

---

* مفكر وناقد مصرى ـ رئيس لجنة الفلسفة ـ المجلس الأعلى للثقافة.

النهج فى بقية أقسام الكتاب. بل وتحرص فى جزئها الثامن والأخير، على استعادة وتأكيد هذه المفاهيم والمصطلحات. وهى مصطلحات ومفاهيم لها خصوصيتها الدلالية المختلفة عن الدلالات المتداولة لمفرداتها، أو هى مصطلحات متحررة من التحيزات الغربية والصهيونية، مستندة إلى إدراك عربى إسلامى للظواهر، على حد تعبير د. المسيرى. هذا، إلى جانب الفهرسة التفصيلية والعامة لموضوعات الموسوعة وللمشاركين فى كتابتها. إنه بحق إنجاز ثقافى رفيع فى التأليف، يُضاف إلى النماذج المتعلقة بمناهج البحث التى تتبناها الموسوعة والتى تعرض لها المقدمة باستفاضة. ولا أنسى أن أنوِّه بالإخراج الذى يضفى على الموسوعة طابعًا تراثيًا رصينًا. ولا أنسى كذلك منذ البداية أن أشكر د. المسيرى على الإشارة الكريمة إلىَّ فى موسوعته، وإن اختلفت معه فى تفسيره لرأيى.

وأعترف أن قراءتى للجزء النظرى من هذه الموسوعة، الذى تبلغ صفحاته ما يقرب من أربعمائة صفحة من القطع الكبير، كانت قراءة ناقصة رغم أننى أتممتها. ذلك أن قراءة هذا العمل فى هذا الحجم تقتضى التأمل والتعمق والاستعادة، لمزيد من الاستيعاب والاستفادة. فضلاً عن ضرورة متابعة هذه المنهجية النظرية فى الجزء الأول فى بعض تطبيقاتها فى بقية الأجزاء على الموضوع نفسه، وهذا ما لم أتمكن من الوفاء به ولو جزئيًا. فالوقت الذى أتيح لى لمجرد القراءة الأولى السريعة قد اتسع بالكاد لهذه القراءة.

ولهذا، قد أقتصر فى هذه الكلمة عن الموسوعة على تناول نقطة واحدة، وإن كنت أراها جوهر الرؤية النظرية والمنهجية للموسوعة، بل ربما لرؤية العالم عامة عند المسيرى. إنها فى تقديرى الثنائية الوجودية والمعرفية بين الخالق والمخلوق، التى تنبع منها ثنائية وجودية ومعرفية أخرى هى ثنائية الإنسان والطبيعة. ولهذه الثنائية الأولى مرجعية أساسية، هى الإله المفارق للكون بقسميه الإنسانى والطبيعى. على أنه، برغم مفارقته، يوجد داخل الإنسان فيما يسمى بالبُعد الربانى.

وفى مواجهة هذه الرؤية الوجودية والمعرفية تقوم رؤية وجودية ومعرفية / أخرى مناقضة لها تمامًا. إنها رؤية ذات طابع أحادى، علمى مادى، موضوعى طبيعى،

تأسس على التلقى المباشر، وفيها يذوب الفرق بين الإنسان والطبيعة، ويصبح إنسان هذه الرؤية إنسانًا طبيعيًا، جزءًا أو امتدادًا للطبيعة المادية.. لا أكثر!

ولكلٍّ من هاتين الرؤيتين نموذج تفسيرى للبحث. وتختار الموسوعة النموذج الأول - كما يقول د. المسيرى - لدراسة موضوعها المحدد. كما أن هذا النموذج سوف يتخذه د. المسيرى - كما يقول أيضًا هو نفسه بعد ذلك، وكما سبق أن ذكرنا - نموذجًا ومنهجًا لدراسة مختلف الموضوعات الأخرى، ولتأسيس منهج جديد فى العلوم الإنسانية. ويسمى د. المسيرى هذا النموذج «النموذج الاجتهادى». ولعل فى هذه الصفة الاجتهادية ما يوحى بدلالة هذا النموذج ومرجعيته! ولهذا كان من المنطقى أن يصبح الجهد النظرى الأكبر فى هذا الجزء الأول من الموسوعة مركّزًا على دحض النموذج الثانى، أى النموذج العلمى المادى الطبيعى، الذى يكاد يسود أغلب الدراسات والمناهج، على حد قول د. المسيرى. ولهذا، قد يكون من الملائم أن نبدأ بالملامح الأساسية لهذا النموذج المادى الطبيعى.

على أن الموسوعة لا تعرض لنا هذا النموذج دَفعةً واحدة، أو كتلةً واحدة، برغم أحاديته. وإنما تعرضه فى أصوله وتجلياته المختلفة، وعلى أنحاء مختلفة كذلك، ما أكثر ما تكررت طوال هذا الجزء النظرى الأول. فهذا النموذج ينتسب أولاً إلى «نزعة» جنينية، يصوغها د. المسيرى تعبيراً - فى تصوره - عن نزعة أصيلة كامنة فى النفس البشرية. ولهذا سيصبح «الكمون» مصطلحًا آخر، تعبيراً عن هذا النموذج وهذه النزعة. وتتسم هذه النزعة بالتوجه إلى إزالة المسافة التى تفصل بين الإنسان وما حوله، وبهذا يصبح جزءاً من كلٍّ أكبر منه يحتويه، تعبيراً عن الرغبة فى التخلص من تركيبية الذات الإنسانية، ومن الوعى الإنسانى نفسه. أى هى - كما يقول د. المسيرى - نزعة للهروب من الحيز المركب إلى عالم أحادى بلا حدود.

وتتخذ هذه النزعة مظاهر مختلفة كالصلابة والسيولة، لا مجال هنا للتفصيل بشأنها. كما تعبِّر عن نفسها فى كثير من النماذج المعرفية، لعل من أهمها نموذج العلمانية الشاملة الذى يمثل انتصاراً للحالة الجنينية. فالإنسان الطبيعى/ المادى - كما يذهب د. المسيرى - هو تجسُّد لهذه الحالة الجنينية التى تعمِّم قانونًا واحدًا

«طبيعيًا/ ماديًا» على كل من الإنسان والحيوان والجماد. ولهذا، فالإنسان الطبيعي هو الإنسان الذي يدور في إطار المرجعية الكامنة في المادة، يعيش «بالطبيعة/ المادة»، و«على الطبيعة/ المادة». وهو إنسان أحادي البُعد، ولهذا تصدر الفلسفات المادية عن الإيمان بأسبقية «الطبيعة/ المادة» على الإنسان. ولهذا، كذلك، تُلغى ثنائية «الإنسان/ الطبيعة» حتى تسود الواحدية المادية.

والعلوم الإنسانية، والنماذج السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعي، كما يقول المسيري. ولهذا فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره «مجموعة» من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، وإلى تطوُّر الإنسان الطبيعي مثل تطوُّر الحيوان الطبيعي. فالإنسان نتاج أدوات الإنتاج كما يقول إنجلز، وهو يتقلب ويتطور كما يرى داروين خلال الاختيار الطبيعي. وإنسان نيتشه هو إنسان كامل اسمًا، ولكنه في جوهره حيوان كامل خاضع لقوانين التطور الطبيعية. وهو بحسب البيولوجيا ثمرة عملية طبيعية كيمائية. أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها!.

ويضيف د. المسيري إلى جانب هذه الصفات للإنسان الطبيعي، التي يعرض بعضها على لسان «على عزت بيجوفيتش»، يضيف صفات أخرى هي «إنسان آدم سميث الاقتصادي» الذي تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة في تحقيق الربح، و«إنسان ماركس» المحكوم بعلاقات الإنتاج الذي لا يعبِّر إلا عن مبدأ المنفعة. إنه إنسان لا ينتمي إلى حضارة، وإنما ينتمي إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا الأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية! وهو «إنسان فرويد» و«بافلوف» و«السلوكيين» الذي تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبي، وهو خاضع للحتميات، فلا يتجاوز قوانين الحركة!

وفي إطار هذه الرؤية المادية الطبيعية هناك من يرى العقل برؤية مادية خالصة كذلك. فالعقل عندهم - كما يقول د. المسيري - جزء لا يتجزأ من المادة، وهو صفحة تنعكس عليها صور الأشياء، بمعنى أن العقل عقل مادي يقوم بإنتاج العالم المادي من خلال مقولات الطبيعة/ المادة وحسب، لا من خلال أية مقولات إنسانية. فيرصد الواقع باعتباره كمًا وأرقامًا، وسطحًا بسيطًا خاليًا من الأسرار والتفاصيل المتناثرة.

وهو مجرد عقل متلقٍّ، يتعرف على الوقائع المادية فحسب، ولكنه لا يعرف قيمتها. وهو عقل لا يملك إلا أن يساوى بين الطبيعة والمادة والإنسان، فيمحو ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدية المادية. أى أن العقل المادى يصبح أداة الطبيعة/ المادة، فى الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون رمزًا لانفصاله عنها. هذه العقلانية المادية هى التى تسلحت بها النازية لإبادة الملايين، كما تسلح بها الحكام الإرهابيون الثوريون الذين لا يختلفون عن هتلر - كما يقول د. المسيرى - مثل روبسبيير وستالين. ويقول د. المسيرى: إن بعض مؤرخى الثورات، التى تدور فى إطار النماذج العقلانية المادية، يقولون إن ظهور «الكمبيوتر المتألّه» مسألة حتمية!

كما يشير د. المسيرى إلى تحول العقلانية المادية إلى لاعقلانية مادية كذلك. فلا يتحرر العقل المادى من الأخلاق وحسب، وإنما يتحرر كذلك من الكليات والأهداف والغايات والعقل. وإذا كانت العقلانية المادية قد أفرزت فكرة حركة «الحداثة» - كما يقول - كما أفرزت «الوضعية المنطقية» و«الكل المادى» المتجاوز للإنسان، فقد أفرزت اللاعقلانية المادية كذلك النيتشوية، والفينومينولوجية، وهايدجر، وما بعد الحداثة.

وفى الفقرات الأخيرة من الجزء الأول النظرى من الموسوعة [فى أواخر الجزء الرابع الخاص بالعلمانية الشاملة] نجد تلخيصًا وبلورة لهذه السمات المتنوعة للعلمانية الشاملة فى قول د. المسيرى: «ونحن نذهب إلى أن العلمانية (وَحْدة الوجود المادية، والمرجعية المادية الكامنة) هى الإطار المعرفى النهائى للحضارة الغربية الحديثة». ويؤكد أنه ليس هناك اختلاف بين ظواهرها، بل هى مترابطة وتكاد تكون واحدة. فلا سبيل للفصل - كما يقول د. المسيرى - بين الاشتراكية والرأسمالية مثلاً، فكلتاهما مبنية على فكرة ترشيد (أى عقلنة) الاقتصاد وتصفيته من أية مضامين أخلاقية، أو إنسانية، أو دينية. ولهذا يوحِّد د. المسيرى بين العلمانية الشاملة وبين الإمبريالية، «فالعلمانية الشاملة هى النظرية، والإمبريالية هى الممارسة!».

ولا مجال لحوار تفصيلى الآن حول هذه الرؤية التفسيرية للمادية والعقلانية، وأرجو أن يُتاح لى ذلك فى المناقشة بعد الانتهاء من هذا العرض.

ولكنى حسبى أن أعقب تعقيبًا سريعًا بملاحظتين :

الملاحظة الأولى : هى الطابع الاختـزالى، الذى يصل إلى حـد البَخْس ـ بل التشويه ـ لمفهومى المادية والعقلانية، إلى جانب مفهوم الموضوعية، وعدم التمييز بين الدلالات المختلفة لكل من المادية والعقلانيـة والموضوعيـة، وقصر مفهـوم العقلانية على المادية الميكانيكية من ناحية، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الإجرائية من ناحية أخرى. فضلاً عن تصوير الموضوعية باعتبارها مجرد تلقٍّ حسى للواقع الخارجى مجرد من أى نبض إنسانى، وتسطيح المفهوم المادى الجدلى ـ رغم استفادة المسيرى منه فى بعض عملياته التفسيرية دون الإشارة إليه ـ. إنه قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفًا مغلوطًا منقوصًا مجتزءًا حتى يسهل عليه دحضها، وإدانتها بما ليس فى صميم دلالتها الصحيحة الحقيقية!

أما الملاحظة الثانية : فهى أن المسيرى يفسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيراً فوقيًا متعاليًا مجرداً، دون محاولة للغوص فى جذورها وسياقاتها الموضوعية، حتى يحسن تفسيرها أو نقدها على نحو موضوعى (عذراً لهذا الدور المنطقى!). فالظواهر والمفاهيم الفكرية التى عرض لها بالنقد ـ بل الدحض ـ ليست ظواهر فى ذاتها، وليست أقانيم مغلقة نهائية، أو معلقة فى فراغ. وإنما هى تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وتاريخية، فى سياقات زاخرة بالتناقضات والصراعات. ولهذا نلاحظ أنه لا يكاد يشير ـ إلا إشارات عابرة ـ إلى النمط الرأسمالى السائد والكامن وراء بعض هذه المواقف والتيـارات الفكرية التى يدحضـهـا، مكتفيًا بوصفها بالإمبريالية ـ بدلالة غائمة! ـ ولا شك فى أن هذه المعالجة الاختزالية التشويهية لهذه المفاهيم، فضلاً عن رؤيتها الفوقية التجريدية، قد أتاحت للنموذج الآخر، نموذج ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة الذى تتبناه الموسوعة، أن يتبوأ بيسر صدارة ومركزية المكان الكونى، والمكانية القيمية ذات البعد الربانى!

ويقف هذا النموذج الآخر فى مواجهة النموذج الجنينى المادى/ الطبيعى السابق ذكره وعرضه، معبراً عن وجود عنصر غير طبيعى داخل الإنسان، لا يمكن ردُّه إلى «الطبيعة/ المادة». وتقف ثنائيته فى مواجهة أحادية النموذج المادى الطبيعى. إنها ثنائية

الخالق المنزَّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ، ولكنها ثنائية فضفاضة تكاملية، إذ أن الإله مفارق للعالم، إلا أنه لم يهجره. ومن هنا يوجد الحيز الإنسانى الذى يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسئولية. وتنتج من هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة، أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة التى تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبقيته عليها، واستحالة رده إليها وتفسيره فى إطارها، لأن الله خلقه وكرمه واستخلفه فى الأرض. ولا يعنى هذا أن الإنسان مركز الكون، فقد وُضع فى مركز الكون. ولا يعنى أنه مالك الطبيعة، فهو خليفةٌ فيها من قِبَل خالقها.

على أنه لا توجد حتميات مطلقة، ولا يوجد شيء فى «نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله»، الذى هو ضامن حرية الإنسان ووعيه بحريته. وتكاد عبارة «فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله» تكون توظيفًا نقديًا معكوسًا مقصودًا لنفس هذه العبارة فى التفسير المادى الجدلى، فى جملة إنجلز المشهورة التى تنفى أن يكون الاقتصاد هو العامل الأساسى فى التغيير، فهناك عوامل أخرى عديدة، وإن يكن الاقتصاد هو العامل الحاسم «فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير». ويعبِّر المسيرى بهذا، وبشكل محدَّد فى نقده للنزعة المادية للماركسية، فى موضع آخر بقوله: «وفى الماركسية تُطلُّ علينا نقطة الصفر العلمانية فى عبارة «فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر». وفى تقديرى أنه نقد ورفض ـ فى الحقيقة ـ للحتمية السببية إلا لغير الله. فنموذج د. المسيرى الاجتهادى المركب يدور كذلك فى إطار السببية المركبة للتعددية، حيث لا تؤدى (أ) حتمًا إلى (ب)» على حد قوله، ولكنها تؤدى إليها فى معظم الأحيان. فهى، بسبب عدم تمكنا من كل الواقع، وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره، قد تؤدى إلى (جـ)، ولكنها بإذن الله تؤدى إلى ب (ص١٥٩). وقد يكون فى هذا القول ما يعبِّر عن المفهوم العلمى للاحتمالية الموضوعية، إلا أنه فى تقديرى، وفى الحقيقة، تعبير عن الرؤية الخاصة لهذا النموذج الذى ـ على حد قول د. المسيرى ـ لا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل، والتفسير النهائى، والحلول الشاملة، والتحكم الإمبريالى فى الطبيعة [نلاحظ هنا المفهوم الفضفاض للإمبريالية]. وهو نموذج يطرح أن المعرفة ممكنة، وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية،

وحقيقة غير مطلقة. «لأن المعرفة المطلقة ـ كما يقول د. المسيرى ـ تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى، وعند الله وحده، وهو المفارق للمادة، وإن كان يسبغ عليها المعنى والاتجاه» (ص١٥٩). ويذكِّرنا هذا بنفى الغزالى فى كتابه **تهافت الفلاسفة** للسببية. فالقطنة لا تحترق عند ملامسة النار، وإنما عند ملامسة النار بإرادة الله تعالى! فهى تحترق عند الملامسة، وليس بالملامسة، أو نتيجةً لها.

ويقول المسيرى بنفى علاقة السببية بين الإنسان والمادة فى وظائف الدماغ. فى حديثه عن القدرة التوليدية للعقل، وما فيه من عناصر فطرية تجاوز العالم المادى المباشر [يقصد عقل الإنسان وليس دماغه] ـ ينقل عن دعاة النموذج التوليدى أنه لا يمكن العثور على خلايا مادية داخل هذا الدماغ يمكن أن نشير إليها بشكل تجريبى ونقول: هذا هو العنصر التشريحى الذى تتولد منه اللغة والأبنية [أى أن الغدة الصنوبرية التى كان ديكارت يحاول التوصل إليها ليس لها وجود] (ص١٤٤). يقصد هنا نظرية ديكارت فى الفصل بين النفس والجسم، وأن التواصل بينهما يتم عن طريق الغدة الصنوبرية فى الدماغ.

ومقولة المسيرى فى الحقيقة تتناقض والنتائجَ العملية فى فسيولوجية الدماغ التى لا تكشف غدة صنوبرية ـ كما كان يقول ديكارت ـ بل مراكز فى المخ يختص كل منها بوظيفة من الوظائف الإدراكية عن طريق الخلايا العصبية. ولهذا فإن ما ينتهى إليه المسيرى يعنى ـ كما يقول هو نفسه ـ أن القانون الطبيعى المادى العام ـ بحسب «النموذج الاجتهادى» ـ يسرى على بعض جوانب الإنسان، ولكنه لا يسرى عليه فى كليته، أى لا يوجد قانون عام ـ بحسب هذا النموذج. بل يعنى كذلك أن المعرفة لا تؤدى بالضرورة إلى تزايد تحكم الإنسان فى الطبيعة والإنسان. ولهذا كان طرح مفهوم الاجتهاد كصفة لهذا النموذج. أى أن الدارس المجتهد يحاول الوصول إلى قدر من المعرفة للظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حدٍّ ما، وربما إلى حدٍّ كبير. ولهذا فالاجتهاد يعنى ـ كما يقول د. المسيرى ـ رفض الموقف الإمبريالى من الواقع الذى يود الإمساك به كلِّه. ومن ثَمَّ، فإن المعرفة التى يُتوصل إليها ـ كما يقول ـ معرفة نسبية لا بشكل مطلق، بل هى نسبية بصورة نسبية (فالكمال ـ كما يقول ـ

لله وحده. وفوق كل ذى علم عليم، وهو وحده الذى يعلم ما فى الصدور. وهذا ما يسميه المسيرى بالعقلانية أو الموضوعية الاجتهادية، فى مقابل العقلانية المادية أو الموضوعية المتلقية المادية.

ولا شك فى صحة القول بنسبية المعرفة الإنسانية - كما يقول المسيرى، فمهما وصلنا فيها من نتائج فستظل هناك دائمًا آفاق مجهولة، نسعى دائمًا لاستكمال معرفتنا بها. ولكن هذه النسبية لا تتناقض - فى تقديرى، من الناحية العملية التجريبية - ويقينَها فى حدود هذه النتائج. ولهذا، فهى فى يقينها العملى التجريبى مطلقة، رغم نسبيتها فى مجرى البحث العلمى الإنسانى المتصل تاريخيًا. إن نظرية نيوتن مثلاً صحيحة فى قانونها الخاص بالجاذبية، ومطلقة الصحة تجريبيًا، فى حدود مجالها الخاص أو ما يسمَّى «الماكرو فيزيك»، أى الأجسام ذات الحجم الكبير. ولكنها نسبية فى إطار المسيرة المعرفية العلمية، التى قد تصل بنا إلى مطلق معرفى آخر فى مجال آخر هو «المايكروفيزيك»، أى الأجسام الصغيرة الحجم. وهناك مثلاً نظرية النسبية لأينشتاين التى لا تلغى المطلق النيوتنى فى مجاله الخاص، رغم نسبيته فى التاريخ العلمى العام.. وهكذا. وعلى هذا، فإن القطع بأنه لا سبيل إلى الوصول لمعرفة يقينية، والقول بأنه لا يوجد قانون عام، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع، أو بالقانون العام فى مسألة أو أكثر، أو قانون عام فى العلاقات الطبيعيَة أو الفلكية أو الصحية أو التجارب الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالى رفض ما يسمَّى بالمنهج الموضوعى المادى العلمى الأحادى، أمر لا يكاد يُفهم، فى تقديرى، إلا من خلال رؤية دينية، لا تجد حقيقة نهائية ثابتة إلا فى الحقيقة الإلهية وحدها. وهى فى الحقيقة رؤية تنفى العلم، بل تنفى القول بالنواميس الطبيعية الثابتة فى الكون، وتنفى بالتالى العقل والعقلانية، فضلاً عن العلم. وهى على أية حال رؤية دينية، تكاد - كما رأينا - لا تجد فى العلمانية والعلمنة - بمفهوم محدود ضيق لهما - إلا جانبًا جامدًا سلبيًا متناقضًا وإنسانيةَ الإنسان. وهى فى هذا تخلط بين حقيقة العلمانية والعلمنة، وبين التوظيف الأدائى الإجرائى المصلحى النفعى الاستغلالى لها؛ لأنها رؤية تكتفى بالظواهر الخارجية العلوية، ولا تتعمَّق الجذورَ والسياقاتِ الاجتماعية والتاريخية، كما سبق أن ذكرت من قبل.

وأكتفى بذكر نموذج واحد فى ختام مناقشتنا للنموذج الاجتهادى.

تقدم الموسوعة دراسة قيمة بحق، حول من تسميهم «الجماعة الوظيفية»، وترى أن المجتمعات العلمانية هى التى تحوِّل الإنسان إلى ما يشبه عضو الجماعة الوظيفية. فهو إنسان «متحوسل»، [تحول إلى مجرد وسيلة أو أداة]، منعزل، لا وطن له، إنسان ذو بُعد واحد، متمركز حول نفسه، وتحول إلى مادة متسلِّعة، أى تحول إلى سلعة. وهى نفس النتيجة ـ فى الحقيقة ـ التى يصل إليها الفكر الاشتراكى العلمى إزاء مصير الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية الاستغلالية، ولكنه لا يردها إلى العلمانية، وإنما إلى النمط الإنتاجى الرأسمالى لهذه المجتمعات. وما أردت أن أقف عند هذه الملاحظة العابرة، وإنما أن أنتقل منها إلى أن الموسوعة فى صفحتها قبل الأخيرة من هذا الجزء الأول، تقدم نموذجًا لهذه الظاهرة وتسعى إلى تفسيرها فتقول: «فى البلاد العربية الخليجية مسافة بين سكان الخليج والمتعاقدين العرب الذين يُعدُّون جماعة وظيفية. ولهذا يحرص سكان الخليج على الزى العربى التقليدى. أما المتعاقدون ـ أى الجماعات الوظيفية ـ فيحتفظون بملابسهم، بالزى الغربى مثلاً أو الزى المحلى الخاص بكل جماعة منهم، أى الاحتفاظ بالمسافة بين الطرفين، أى بين سكان الخليج والمتعاقدين».

ثم يُلاحظ ـ كما يقول د. المسيرى ـ أن المسافة فى المملكة العربية السعودية أقل حدةً بسبب إقامة الصلوات فى مواقيتها، إذ يفرض هذ جواً من التراحم والتساوى بيَن الجميع... هذا على عكس الوضع فى الكويت، حيث تأخذ عملية العزل شكلاً أكثر حدة وضراوة بسبب تصاعد معدلات العلمنة فى المجتمع»! (ص٣٩٣).

وفى فقرة سابقة يتخذ د. المسيرى النموذج الاجتهادى الفضفاض غير العضوى لتفسير ظاهرة الانتفاضة واستخدام سلاح الحجارة. وهى فقرة بالغة الغنى والذكاء فى الحقيقة. ولكنها تكاد ـ بحسب هذا النموذج، نموذج الفضفضة ـ تكرِّس أسلوب حجارة الانتفاضة كأسلوب مثالى للمقاومة تدعو إلى تعميمه، مع أن هناك نموذجًا آخر فى الجنوب اللبنانى، ربما كان من المتوقع أن تتجه إليه المقاومة الفلسطينية ـ لو لم

تجهض من الداخل والخارج! ـ. على أن هذه النظرة النموذجية الفضفاضة التى طبقها الدكتور المسيرى على مسألة الانتفاضة يتخذها منهجًا عامًا، يكاد يكون بديلاً، أو فى مواجهة المنهج العلمى عامة، لا فى سلاح الحجارة فحسب، وإنما كأسلوب للحياة فى إطار الانتفاضة. وأخشى أن تكون كذلك كأسلوب عام للحياة فى مواجهة ومناقضة النموذج الموضوعى المادى الغربى! فالانتفاضة ـ كما يقول د. المسيرى ـ «كانت شكلاً من أشكال العودة عن الحداثة demodernisation وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعى والإنتاجى (الأسرة كوحدة أساسية، الزراعة التقليدية، المخبز الريفى، العودة إلى شجرة الزيتون كمصدر للحياة والرموز) ليزداد التكامل الفضفاض والتراحم فى المجتمع».

والواقع أننى عندما قرأت هذا النص، تذكرت فجأة الصحفى الأمريكى توماس فريدمان وكتابه شجرة الزيتون والسيارة ليكساس. الشجرة رمز للتمسك بالتقاليد ما قبل الحداثية، والسيارة اليابانية رمز للإسراع تقنيًا نحو المستقبل. وبصرف النظر عن دلالة استخدام فريدمان لهذا النموذج، فلا شك فى أن الأشكال التقليدية من التكامل الاجتماعى والإنتاج، وسائل ضرورية فى مواجهة عدوان مسلح بأشد الأسلحة التكنولوجية فتكًا. ولكنى خشيت أن تكون شجرة الزيتون هى المعادل الموضوعى لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوى، الذى به يواجه د. المسيرى النموذج العلمى الموضوعى المادى الإمبريالى ـ على حد تعبيره ـ فى انتفاضتنا النهضوية العربية المأمولة!.

أقول أخيرًا ـ بصراحة وبغير تواضع كاذب ـ إنه لا قيمة لما قدّمته من ملاحظات نقدية إذا لم تتأكد سلامتها وصحتها بمراجعتها فى التطبيقات التى تزخر بها الأجزاء السبعة التالية لهذه الموسوعة.

على أنى أقول كذلك بصراحة كاملة رأيًا، لا تسمح لى الأمانة العلمية والعقلية والأخلاقية أن أخفيه، هو أنى أكاد أتبين فى هذه المقدمة النظرية التى يتضمنها الجزء الأول من هذه الموسوعة ـ وبصرف النظر عن موضوعها الخاص باليهود واليهودية والصهيونية ـ أضخمَ وأعمقَ جهد فكرى اطلعت عليه فى المحاولات المبذولة التى

تسعى لتأسيس ما يُطلق عليه مشروع «أسلمة المعرفة» فى كل فروعها. ففى الولايات المتحدة مؤسسة مكرَّسة لهذه الغاية، لها فروعها وأنشطتها فى أنحاء العالم الإسلامى خاصةً، يقوم عليها بعض الباحثين الإسلاميين عربًا وغير عرب، يصدرون بعض الكتب والدراسات. وهذا حقٌّ لكل من هو مقتنع بهذا المشروع.

على أنى أختلف مع هذا المشروع، ومع ما يُبذل فيه من جهود، وأرى أنه لا يقدم خيراً لا للإسلام ولا للمعرفة. بل أخشى أن يكون مدخلاً لأسلمة السلطة، فالمعرفة سلطة.. ولهذا حديث آخر!

على أن اختلافى هذا، لا يقلِّل ما سبق أن أكدته فى بداية كلمتى من القيمة الفكرية الرفيعة لهذه الموسوعة، التى تعد بحقٍّ حدثًا ثقافيًا كبيراً، سوف يعمِّق الحوار الفكرى الموضوعى الخلاَّق فى حياتنا الثقافية المعاصرة. كما أنه لا يقلِّل من تقديرى العميق للجهود الجماعية التى بذلت لإنجازها بتوجيه ومشاركة عميقة ومتفانية من المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيرى.

*

نحو إطارٍ معرفى جديدٍ لتفسير الحضارة

قراءة فى أبعادِ النموذج المعرفى عند المسيرى

رفيق حبيب*

يمثل اليهود حالة تاريخية خاصة. فرغم تشابه تاريخهم مع تواريخ أخرى، فإن مجمل أحداث تاريخ الجماعات اليهودية، ينفرد بما فيه من تميز، يصل فى النهاية إلى دولة استيطانية، تعد من أبرز حالات الصراع فى التاريخ المعاصر. ولعل الأهمية النسبية لدراسة الحالة اليهودية، تكمن فى دلالاتها المتعدِّدة. وأهم تلك الدلالات، أن الدولة الصهيونية الاستيطانية، تمثل تحديًا تاريخيًا للأمة العربية والإسلامية، لدرجة نتصور معها أن مصير الصراع العربى الصهيونى، فى التحليل الأخير، يمثل مصير الأمة العربية والإسلامية. فلا نتصور أن الأمة العربية والإسلامية، يمكن أن تخرج من حالة التراجع الحضارى الراهنة، وتستعيد مكانتها الحضارية، دون أن تحسم الصراع مع العدو الصهيونى. وبتعبير آخر: لا نتصور أن تقوم نهضة عربية إسلامية، دون أن يشمل فعلُ النهضة تحريرَ فلسطين من الاستعمار الاستيطانى الصهيونى.

ومن الدلالات الهامة، التى تمثل الحالة اليهودية التاريخية، أنها تعد نموذجًا وحالة خاصة من التاريخ الغربى. بحيث يمكن أن نتصور أن أحوال الجماعات اليهودية، ومن ثَمَّ تاريخ هذه الجماعات، هو انعكاس مباشر للتاريخ الغربى

---

* مفكر وكاتب مصرى.

المعاصر. وغالبًا ما تكون الحالات الخاصة مسرحًا يكشف الدلالات الحضارية والتاريخية، بصورة تتميز بالوضوح. فالحالة الخاصة، المعبِّرة عن مسار تاريخي وحضاري ما، تُعدُّ النموذجَ المصغر لهذا التاريخ الحضاري، كما تُعدُّ الحالةَ المثالية التي تكشف بوضوح عن التكوين الحضاري، بدرجة قد لا تتوفر في السياق العام للحضارة.

والتاريخ اليهودي، أو تاريخ الجماعات اليهودية المعاصرة، لم يعد تاريخًا لكل اليهود، أو تاريخًا ليهود المنطقة العربية والإسلامية، قدرَ ما هو تاريخ ليهود الغرب. فالأحداث المتتالية، والتي تجسدت في الدولة الصهيونية، جعلت تاريخ الجماعات اليهودية الغربية، يسيطر على مجرى تاريخ الجماعات اليهودية غير الغربية. من هنا، أصبح تاريخ الجماعات اليهودية يرتبط بتاريخهم في الغرب، ومع الغرب، حتى تَشكَّل لهم تاريخٌ، هو جزء من التاريخ الغربي. ويمكن أن نرى الدولة الصهيونية الاستيطانية، كجزء من تاريخ اليهود، وجزء من تاريخ الغرب، في آن. ولكن اليهود كجماعات، أصبحوا في النهاية، جماعات داخل الغرب، كمحيِط مكاني، وكتاريخ اجتماعي، وانتماء حضاري. وفي الوقت الراهن، لا نرى دورًا واضحًا للجماعات اليهودية غير الغربية، لدرجة تجعل الخبرات اليهودية التي تراكمت خارج التاريخ الغربي، متنحية إلى حدٍّ كبير، عن التأثير على مسار تاريخ الجماعات اليهودية، أو على مسار تاريخ الحركة الصهيونية، والدولة الصهيونية الاستيطانية. فالخبرة اليهودية في العالم العربي والإسلامي، لم يعد لها دور في تسيير حركة الجماعات اليهودية المعاصرة. حتى إن خبرة التعايش الإيجابي، التي تحققت لليهود في العالم العربي والإسلامي، لم يعد لها تأثير في مجرى الصراع العربي الصهيوني، والذي يقوم على الخبرة الاستعمارية الغربية، التي تمثِّل تاريخ العداء الغربي للعالم العربي والإسلامي.

لهذا؛ نرى أن تاريخ اليهود هو تاريخ لجماعة أو مجموعة غربية، وبالتالي هو جزء من تاريخ الحضارة الغربية. وكذلك تمثل الدولة العبرية الاستيطانية مرحلة من مراحل التاريخ الغربي الاستعماري.

وعندما نتابع صفحات **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، للدكتور عبد الوهاب المسيرى؛ نرى فيها موسوعة عن الحضارة الغربية، بل نظن أنها فى التحليل الأخير، تمثل موسوعة عن حالة من حالات الحضارة الغربية، تعد بمثابة حالة نموذجية، تكشف ما لا يكشفه التاريخ الحضارى الغربى فى حالاته العامة.

ولقد أراد المسيرى أن يقدم لنا موسوعة عن اليهود، ويواجه الاستعمار الصهيونى الاستيطانى، فيقوم بدور ثقافى هام فى الصراع العربى الصهيونى. ولكنه قدم فى النهاية موسوعة عن الحضارة الغربية، وكيفية تبلور هذه الحضارة فى دولة استيطانية استعمارية، تمثل تجاوزاً لما وصل إليه تاريخ العدوان الغربى على العالم العربى الإسلامى، وتجسيداً لحالة تعبر عن العدوان فى أكثر صوره غير الإنسانية. فنستطيع أن نرى فى **الموسوعة** التاريخ الغربى الحضارى، وكذلك التاريخ الغربى السياسى الاستعمارى كما تجسد فى الحالة اليهودية. ومن هذا المنطلق، قدَّم المسيرى تصوره عن الحضارة الغربية، ومراحل نموها المختلفة، على مقياس الحالة اليهودية.

وإذا كانت دراسة اليهود وجماعاتهم وتاريخهم هى التى دفعت المسيرى إلى دراسة الحضارة الغربية؛ فإن محاولة فهم الحضارة الغربية هى التى دفعت المسيرى إلى وضع تصورات ونماذج معرفية، تتجاوز الحالة الغربية، لتصبح أُطرًا معرفية لتفسير الظواهر الحضارية والاجتماعية. والنظر إلى **الموسوعة** من خلال ما قدمته من جهد ونتائج على مستوى التصور ومنهج النظر، يجعلنا ننظر إليها بوصفها أطروحة أساسية فى التنظير المعرفى، وإطاراً نموذجيًا لتفسير الحضارة والتاريخ الحضارى. وهى بهذا ليست موسوعة عن اليهود، بالمعنى الدارج الذى يصور الموسوعة كعمل تجميعى للمعلومات، بل هى أطروحة نظرية، تقدم النموذج المعرفى الذى يطرحه المسيرى. وإذا كان الهدف المتصور للموسوعة، هو أن تقدم لنا معلومات عن اليهود، فإن ما قدمه المسيرى فى النهاية هو «معرفة» باليهود والصهيونية، كما أنها فى الأساس «معرفة» بالتاريخ الحضارى الغربى، وهى أيضًا «معرفة» بالذات العربية الإسلامية فى مقابل الذات الغربية، وهى كذلك «معرفة»

بالوضع التاريخى العربى الإسلامى المعاصر، فى ضوء التحديات التى تفرضها الهيمنة الغربية الراهنة.

النموذج التفسيرى

لهذا لا نستطيع أن نقترب من موسوعة المسيرى، دون اقتراب أوَّلى من مفهوم النموذج التفسيرى. فقد قامت الموسوعة على جهد نظرى، بهدف الوصول إلى نموذج تفسيرى، يمكن أن يفسر تاريخ الجماعات اليهودية، وبالتالى يفسر الواقع الراهن للدولة الصهيونية الاستيطانية. وهو نفسه النموذج التفسيرى الذى توسع وتمدد مع صفحات الموسوعة، ليصبح نموذجًا لتفسير التاريخ الحضارى الغربى. ولعل أول ما يهمنا، هو فكرة المسيرى عن النموذج التفسيرى، المتعاطف مع الظاهرة، والذى يميل لمعرفتها، لا لتشويهها. وأهمية هذه الفكرة، أنها غالبًا ما تثير العديد من التساؤلات العملية، خاصةً مع سيادة فكرة النظر العلمى الموضوعى المحايد، والذى كشف المسيرى عن استحالته النظرية والعملية، وأنه فى النهاية نوع من النظر المتحيِّز.

ولكن المسيرى، وهو يدرس تاريخ «العدو»، استطاع أن يؤكد أهمية «معرفة» العدو، والتى لا تتأتى من خلال النظر المتحيز ضده. وهذه النظرة، فى تصورنا، تمثل النظر «من الداخل»، أى محاولة كشف الظاهرة من داخلها، ومن خلال مفرداتها وعناصرها، فلا يأتى التصور من الخارج، أو من خلال إطار معاد. فقد رأى المسيرى، عن حقٍّ، أن دراسة الظواهر الإنسانية والتاريخية والحضاريَّة، لا يتأتى إلا من خلال فهم الظاهرة من داخلها، أى فهمها من خلال التركيب الداخلى لها، وليس من خلال نظرة خارجية تقوم على تصورات لا تنتمى إلى الظاهرة، بل تُفرض عليها. وهذا المنهج يساعد على الفصل بين «المعرفة» والموقف السياسى، مما يخدم الموقف السياسى فى النهاية. لأن الموقف السياسى، والتعامل مع واقع الصراع العربى الصهيونى، يتطلبان منا معرفةً بحقيقة هذا الكيان، أكثر مما تحتاجان إلى تكوين صور سلبية عنه.

إن هذه الرؤية التى اتبعها المسيرى فى **الموسوعة** هى التى ساهمت فى خروجها عن التصورات العنصرية اليهودية، والتصورات العنصرية المعادية لليهود. فلم تسيطر على **الموسوعة** الصورُ النمطية التى يروِّج لها اليهود أو أعداؤهم، بل سيطر عليها النموذج التفسيرى الذى يحاول معرفة الحالة اليهودية من داخلها، فتأتى المعرفة متسقةً وواقعَ الإدراك المعيش. ونظن أن النموذج التفسيرى، كفكرة نظرية لدى المسيرى، قدم بذلك رؤية لمنهج النظر، الذى يقوم أساسًا على وضع نموذج نظرى للظاهرة، يتناسب وإياها بالقدر الذى يسمح باكتشاف الظاهرة نفسها. وبهذا يصبح النموذج التفسيرى جزءًا من الظاهرة، أى أنه الإطار النظرى النابع من الظاهرة والكاشف لها فى آنٍ.

ورغم هذا الارتباط بين النموذج التفسيرى والظاهرة محل الدراسة، إلا أن المسيرى لم يجعل هذا الارتباط قيدًا على التعميم، والذى يعد من الأدوات المعرفية الهامة، لما يسمح به من تلخيص وتنظيم للمعلومات فى أُطُر كُلِّيَّة. ولهذا نجد النموذج التفسيرى الذى تقدمه **الموسوعة**، يتوسع لكشف النماذج التفسيرية المعرفية الأخرى، ثم كشف الترابط والعلاقات والمقارنات بين هذه النماذج. فالنموذج المعرفى، لدى المسيرى، هو تصور نابع من الظاهرة ليفسرها، ثم تتعدَّد النماذج المعرفية، والتى يمكن إعادة تنظيمها فى أُطُر عامة، ومنها يتكون النموذج المعرفى الأعلى. وبتوالى هذه العملية المعرفية وصل المسيرى بالنموذج التفسيرى الخاص بالظاهرة اليهودية، إلى النموذج التفسيرى للحضارة الغربية. ومن الواضح أن النموذج المعرفى التفسيرى لدى المسيرى اكتسب حياةً وتاريخًا فى حد ذاته، فتجاوز **الموسوعة**، وتخطى حدودها، ليصنع لنفسه كيانَه المعرفىَّ المستقل، ويصبح نموذجًا معرفيًا لتفسير الحضارة.

وينقلنا هذا إلى النموذج المعرفى، بوصفه أداةً للنظر، ومفهومًا للمعرفة. حيث نرى أن قدرة النموذج المعرفى لدى المسيرى على تفسير الحالة اليهودية، ثم تفسير التاريخ الحضارى الغربى، تأتى من خصائصه، كما أرادها المسيرى. فالنموذج لدى المسيرى، ليس إطارًا للعلاقات النسبية، ولا نظريةً لتحديد الأسباب، وليس إطارًا

تجريبيًا صارمًا. بل لقد استطاع المسيرى أن يقدم النموذج المعرفى بوصفه إطارًا لتنظيم المعرفة، وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية، فتحول النموذج المعرفى إلى الإطار النظرى الذى يحتوى المعلومات وينظِّمها، ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة. وبهذا تحول النموذج إلى انعكاس حيوى للظاهرة، يتماثل معها فى الحيوية الحياتية، ولا يضع الظاهرة فى قالب يشوهها، بل فى إطار يتحرك معها، ويتقبل تغييراتها، حتى تستقر ملامح النموذج، عندما يستوعب الغالب من المعلومات والمعارف عن الظاهرة. ولا نقول: يستوعب الظاهرة، فالنموذج لدى المسيرى، يقوم على نسبية المعرفة.

وحتى نُعرِّف النموذج التفسيرى، يمكن أن نتتبع أسلوب المسيرى فى تشكيل النموذج المعرفى. حيث نجده يحدد مفاهيم، كلُّ مفهوم منها يصف جانبًا من الظاهرة ويعرِّفه، فيصبح اسمًا له. ثم يقيم المسيرى العلاقة بين مفهوم وآخر، من خلال حالة التقابل واللقاء الواقعى بين المفهومين، أى من خلال حالة الترابط الظَّرْفى لكلا المفهومين. وبالنظر التاريخى، يتحول المفهوم إلى تاريخ معرفى، فتصبح له حالات تتطور عبر الزمن، ومنها يكتسب المفهوم بُعْدًا تاريخيًا، يجعله مماثلاً لتاريخ الظاهرة. ويعيد المسيرى الربط بين المفاهيم فى حالتها التاريخية، حتى يكتشف التاريخ المشترك لها، أو بمعنى أدق: يكتشف العلاقة بينها فى التاريخ، وهى العلاقة التاريخية التفاعلية بين المفاهيم، التى تصف جوانب الظاهرة. ومع تعدد المفاهيم، يتحول النموذج التفسيرى إلى نموذج متعدد الأبعاد، فلا يفسر الظواهر من خلال تركيب أحادى، بل من خلال التركيب المتعدد. ومن التاريخية، ثم تعدُّد الأبعاد، ثم التفاعل بين الأبعاد ـ يتشكل النموذج المعرفى فى صورةٍ تتماثل مع الظاهرة، من حيث التركيبُ والتعدُّد والتفاعلُ.

وفكرة التفاعل أساسية فى النموذج المعرفى لدى المسيرى، لأنها تتيح فهم الظاهرة من حيث هى عمليةُ تفاعل متعدد، وليس باعتبارها مجموعةً من الأسباب تؤدى إلى مجموعة من النتائج. وبهذا يحقق المسيرى نموذجًا للتفسير العلمى، يقوم على منهجٍ فى النظر، له نفس خصائص الظواهر الإنسانية والتاريخية والحضارية.

فالنموذج ليس وسيلة لتحويل الظاهرة إلى صورة مبسَّطة أو أحادية، بل إنه ليس وسيلة لتحويل الظاهرة أصلاً، بل هو وسيلة لفهم الظاهرة فى حالتها الأصلية، أى فهمها كظاهرة مركبة تفاعلية. وفى العلم الغربى، ساد الاعتقاد بأهمية تفكيك الظاهرة وتحليلها إلى أجزاء، ثم تفسير الأجزاء كلٌ على حدة. ولكن الرؤية التى يقدمها المسيرى، تعتمد على فهم الظاهرة فى حالتها الكلية. لهذا يقوم المسيرى بفكٍ الظاهرة إلى المفاهيم الأساسية التى تصفها، وهى مرحلة الوصف. ثم يقوم بإعادة تركيب الظاهرة، من خلال تركيب المفاهيم، وكشف تاريخها، وتغيرها عبر الزمن، وتفاعلها معًا، فى إطار متعدد الأبعاد. ومن خلال عملية التركيب هذه يتشكل النموذج فى إطار مُناظر للظاهرة فى حالتها الكلية المتحققة تاريخيًا وواقعيًا. وهنا يعود المسيرى إلى تَحليلَ المفاهيم التى كوَّن منها النموذج المعرفى التفسيرى، فيطور هذه المفاهيم مرة أخرى، من خلال النتائج التى وصل إليها من تطبيق النموذج المعرفى المتكامل على الظواهر المتكاملة. وينتج عن هذه العملية إعادة اكتشاف النموذج المعرفى، وإعادة اكتشاف الظاهرة، فى إطارٍ أكثرَ قدرةً على التفسير.

ومن خلال العملية المعرفية، التى تعتمد على التحليل والتركيب، يحاول المسيرى أن يطور النموذج المعرفى، ليصبح نموذجًا شارحًا لعدد أكبر من الظواهر، أو مساحة أكبر من الظاهرة. مما يجعل النموذج المعرفى التفسيرى منهجًا للنظر فى حالة تطور مستمر. ويقدم المسيرى فى النهاية نماذج معرفية، يمكن إعادة تطويرها، من قبل الباحثين الآخرين. فالنموذج المعرفى، حسب المسيرى، ليس نظرية علمية تحتمل الصواب أو الخطأ، وبالتالى يكون على الباحثين إثبات مدى صحتها. ولكنه إطار معرفى يحتمل التطوير المستمر، وهو ما يجعله أكثر قدرة على التفسير.

إن النموذج المعرفى التفسيرى، كما قدمه المسيرى، يعد منهجًا فى المعرفة، ويقوم على تكوين مُناظر معرفى للظواهر، وقياس الظواهر عليه، ثم قياسه على الظواهر، مما يجعله فى حالَةَ تفاعل مستمر مع الظواهر، فيتطور من خلال كل اكتشافات جديدة للظاهرة موضعِ الدراسة، أو يتطور مع كل ظواهر جديدة تقاس عليه ويقاس عليها،

ويصبح المطلوب هو تطوير قدراته . ونظن أن التركيب والتعدد والتفاعل، هي العناصر التي شكلت ملامح النموذج المعرفي، وجعلته نموذجًا قابلاً للتطوير إذا ما قورن بالنظريات العلمية، والتي تكون أكثرَ بساطةً وأقلَّ تعددًا وتفاعلاً .

والعلاقة التفاعلية بين النموذج المعرفي التفسيري والظاهرة موضع الدراسة، هي التي كونت منهج النظر من الداخل، حيث يصبح النموذجُ المتعددُ الأبعاد إطاراً يسمح بتحديد الخصائص الداخلية للظاهرة على هذه الأبعاد المتعددة، مما يساهم في تصنيف الظاهرة على محكٍّ منها . في حين أن النظريات العلمية تتسم بالتحيز إلى بُعْد معرفي محدَّد، وتقاس كل الظواهر على هذا البعد، حتى وإن كانت ظواهرَ تنتمي إلى مفهوم معرفي مختلف .

نخلص من هذا إلى أن التناول الإيجابي لموسوعة المسيري، وللنماذج المعرفية التي تقدمها، يمكن أن يحقق نوعًا من التطوير المعرفي، بقدر ما يكون هذا التناول تفاعلاً مع المفاهيم والمعاني التي تتشكل منها النماذج المعرفية التفسيرية . وهو ما يتيح في النهاية، تحقيق منهجية جديدة في النظر إلى الظواهر الحضارية والتاريخية، تساهم بلا شك في تكوين رؤية تاريخية جديدة .

فإذا أردنا أن نضع جهد المسيري في إطاره الزمني التاريخي؛ فنحن نرى أنه يمثل مرحلة الخروج من الإطار المعرفي الغربي، لاكتشاف الذات والآخر من خلال إطار معرفي جديد . وإذا كان الإطار المعرفي الغربي، قد قام على النظر للآخر من خلال رؤية متحيزة للذات، فإن المسيري يقدم نماذج معرفية لفهم الذات والآخر، تقوم على تأكيد الفروق بينهما . ولهذا؛ فإن رؤية المسيري تشكِّل فهمًا للآخر من داخله، وللذات من داخلها . مما حقق البعد عن الرؤية الخارجية المعادية، التي تعجز عن فهم الظاهرة التي تأتي من خارجها . ولكن المسيري لم يُغفل، في النهاية، تحديد موقف الذات من الآخر . ولكنه فَصَل بين هذا الموقف، وبينَ فهم الآخر، وتحققت بذلك القدرة على رؤية الآخر في حد ذاته، والذات في حد ذاتها، باعتبارها جهدًا معرفيًا، ثم تحديد موقف الذات من الآخر، باعتباره موقفًا حضاريًا .

أبعاد النموذج المعرفى

يقدم المسيرى نموذجًا معرفيًا لفهم الظاهرة أو الظواهر اليهودية، يقوم على بناء ثلاثىّ الأبعاد: العلمانية الشاملة، والحلولية الكمونية، والجماعات الوظيفية. ومنّ هذه الأبعاد الثلاثة، يمكن أن نفهم النموذج، ونقيم حالة من التفاعل معه.

أما عن البُعْد الأول، والمتمثّل فى مفهوم العلمانية الشاملة؛ فإن المسيرى يرى أن الحضارة الغربية المعاصرة ترتكز حول مفهوم العلمانية، وهو يعنى «الدنيوية» فى تعبير آخر. والدنيوية تمثل مركز القيم الغربية، حيث التمركز حول الدنيا كقيمة مادية مستقلة، تدور حولها الحياة. ويتبلور هذا الاتجاه فى إعطاء قيمة للمادة فى حد ذاتها، مما يؤدى إلى النظر للحياة والعالم من خلال قيمة المادة. وتخرج من هذه القيم منظومة متكاملة من القيم المصاحبة لها، منها المنفعة المادية واللذة الحسية، فتتجه الحياة لتحقيق هذا المعنى المادى المباشر، بما يعنى تركُّز الدافع الأول فى حياة الإنسان حول تحقيق السعادة المادية. ويشمل هذا المعنى الدنيوى تنحية الدين عن الحياة، فتصبح المادة هى القيمة، وليس الدين.

ويتكامل مفهوم العلمانية لدى المسيرى فى مفهوم العلمانية الشاملة، حيث يتم التحولُ التاريخى للعلمانية على مراحل متتالية، يتحول فيها مركز القيمة من الدين إلى الإنسان، فيصبح العقل الإنسانى هو مركز الكون، ومصدر القيمة. ثم تتواصل حلقات العلمانية، لتشمل مختلف جوانب الحياة، فتتم تنحية الدين تمامًا عن الحياة والسلوك والقيم. وهو ما يؤدى إلى تنحية القيم الإنسانية والعقلية، التى قامت عليها الحضارة الغربية إبان عصر النهضة. وتتحول المركزية إلى المادة البحتة، حتى يتحول الإنسان نفسُه إلى حالة مادية بحتة، وتتراجع القيم الإنسانية، وحتى القيم العقلية، لتصير المادة هى المركز الذى تدور الحياة حوله، ومن أجله. ويرى المسيرى أن مرحلة ما بعد الحداثة تمثل مرحلة العلمانية الشاملة، أى الدنيوية الشاملة. وفى هذه المرحلة يتغير دور الإنسان، من الدور العاقل المبدع فى مرحلة النهضة الغربية الأولى، إلى الإنسان الاقتصادى. وتتجه الحياة إلى الاقتصاد بوصفه العملية التى تنتج المادة، وبالتالى تحقق القيمة الأولى والأخيرة فى الحياة.

وإلى جانب مفهوم العلمانية الشاملة، يقدم المسيرى مفهوم الحلولية الكمونية، حيث يتصور أن القيمة المركزية فى الحضارة الغربية تمر بمراحل للحلول المتتالى، فيحُلُّ العقل الإنسانى محلَّ القيمة الدينية، ويتغير المطلق المعرفى من الدين ـ وهو مطلق ـ إلى العقل الإنسانى ـ وهو نسبى. ومن هذه العملية، يتخذ العقل الإنسانى صفة ليست فيه، فيصير مطلقًا رغم أنه نسبى. ويريد المسيرى هنا أن يشرح عملية التحوُّل من القيم الدينية إلى القيم الدنيوية، واصفًا بذلك تحوُّل الحضارة الغربية من الطَّوْر الحضارى الذى تميز بسيادة القيم الدينية، إلى الطَّوْر الحضارى المعاصر الذى يتميَّز بسيادة القيم الدنيوية.

ويمكن أن نرى هذه العملية بوصفها عملية التطور التاريخى المحقِّقة للعلمانية الشاملة. فمن خلال حلول المعنى الأعلى فى مكوِّن أدنى منه، تنتقل مكانة القيمة العليا إلى قيمة أدنى منها. وتشرح الحلولية الكمونية بذلك: كيف تتحول القيمة من مكوِّن يحتوى على القيمة فى حد ذاته، إلى مكوِّن آخر لا يحتوى على القيمة فى ذاته، ولكن يوصف بها، ويكتسب معناها؟. والحقيقة أن المسيرى ينظر إلى الحضارة الغربية من خلال تصور يضع القيمة الدينية فى المكانة المطلقة، ويعتبر التحول عنها تحولاً للمعنى من المفهوم الأصلى إلى مفهوم آخر. وهو بهذا، فى تصورنا، ينظر إلى الحضارة الغربية من خلال الحضارة الإسلامية، ولا ينظر إليها من داخلها.

ولهذا يمكن أن نطور مفهوم المسيرى للحلولية الكمونية، للنظر إلى الحضارة الغربية من داخلها. فنحن نرى أن كل حضارة تقوم على المقدَّس الحضارى، أى تقوم الحضارة على مفهوم مقدَّس، ترتكز عليه. والمقدَّس، بهذا المعنى، ليس الدين، بل يتوقف المقدَّس على الحضارة نفسها، أى يتوقف على جمهور المنتمين إلى هذه الحضارة. ويتحدد المقدَّس من خلال اتفاق الناس على القيمة العليا للحضارة. وفى الحضارة الغربية، نلاحظ أن هناك أطواراً حضارية تاريخية تميَّزت بتغيُّر المقدَّس. ففى مرحلة نجد أن الحضارة الغربية ترتكز على القيمة الدينية. وفى مرحلة أخرى، نرى أنهاَ ترتكز على القيمة الدنيوية. ونخلص من هذا إلى أن

الحضارة الغربية تمثل فى تاريخها تحولاً من قيمة إلى القيمة المقابلة لها، وأن ذلك يعنى أن الحضارة الغربية تقوم على ثنائية متنافرة بين قيمة الدين وقيمة الدنيا. وبسبب التنافر بين القيمتين، أو تعبيراً عنه، تسود قيمةٌ منهما فى طَوْرٍ حضارى، والقيمة الأخرى تسود فى الطَّوْر الحضارى التالى.

ومن هذا النموذج التفسيرى للمقدَّس الحضارى فى الحضارة الغربية نرى أن الحلولية الكمونية، حسب تعريف المسيرى لها، تمثل عملية التحول من قيمة إلى أخرى. فتصبح الحلولية الكمونية هى العملية التى تصف كيفية التحول من مقدَّس حضارى إلى مقدَّس آخر، فى الحضارة الغربية. ويمكن أن نعتبر التحول من القيمة الدنيوية إلى القيمة الدينية، وأيضًا التحول من القيمة الدينية إلى القيمة الدنيوية ـ بمثابة عملية حلول كامن. حيث تنتقل القداسة من قيمة، لتحل فى القيمة الأخرى، وتصبح القداسة معنى كامنًا فى القيمة الثانية، بعد أن كانت معنى كامنًا فى القيمة الأولى.

والمسيرى يرى الحلولية الكمونية بوصفها عملية إنزال من أعلى إلى أسفل، حيث يتحول النسبى إلى مطلق، وتتم تنحية المطلق. ولكن إذا نظرنا إلى مفهوم الحلولية الكمونية، فى نموذج الثنائية المتناوبة للمقدس، يمكن أن نصور الحلولية الكمونية بأنها عملية إخراج المقدس من المكانة المركزية فى الحضارة، ليحُلَّ مكانَه مقدسٌ آخر. وبهذا تكون الحركة فى منطقة المركز الحضارى، أى المقدَّس الحضارى، حيث تخرج قيمة بصورة متدرِّجة ومتتالية لتحُلَّ محلَّها قيمةٌ أخرى. ولا تصبح الحركة من أعلى إلى أسفل، بل تكون الحركة فى منطقة القيمة الأعلى، حيث ترتفع قيمة إلى المكانة الأعلى، وتخرج القيمة السابقة عليها، ثم تعود القيمة التى تم إخراجها لتخرج القيمة الثانية.. وهكذا.

لهذا نرى أن الحلولية تتمثل فى حلول قيمة فى المكانة المركزية، بدلاً من قيمة أخرى، وليست تحوُّلاً للقداسة من قيمة إلى أخرى. فإذا نظرنا إلى الحضارة اليونانية والرومانية، ثم إلى المسيحية بعد أن تحولت إليها الحضارة الرومانية، سنرى أن القيمة الدنيوية قد تم إقصاؤها لصالح القيمة الدينية، وهنا لم تتحول القداسة من

القيمة الدنيوية إلى القيمة الدينية، بل إن القيمة الدينية حلّت محلّ القيمة الدنيوية في مركز القيم، لتكون المقدّسَ في الحضارة.

وبالنظر إلى النموذج الذى يقدمه المسيرى، نرى أن العلمانية الشاملة تمثّل الطور الحضارى الغربى الراهن، وهى تتميز بمركزية القيمة الدنيوية، حيث تكون القداسة للمادة. وفى التاريخ الحضارى الغربى، يحدث الانتقال من القيمة الدينية المقدسة إلى القيمة الدنيوية المقدسة، من خلال عملية الحلولية الكمونية. ولهذا يمكن أن نرى المراحل العلمانية المختلفة، والتى يعرّفها المسيرى بالعلمانية الجزئية، بوصفها المراحل الانتقالية التى تتوسط الحالة الحضارية التى تسود فيها قيمة الدين، والحالة الحضارية التى تسود فيها قيمة الدنيا. حيث نتصور أن سيادة قيم الإنسان، وقيمة العقل، فى المسافة الزمنية الفاصلة بين الطور الحضارى الغربى الدينى والطور الحضارى الدنيوى، والذى يجسد العلمانية الشاملة ـ يمثل مراحل انتقالية، تشهد على خروج الدين من مكانة القداسة، ودخول قيم أخرى تقترب من قيم الدين، ثم قيم ثالثة تبتعد عن الدين، وهكذا تتدرج العمليّة على مراحل متتالية، حتى تصل القيمة الدنيوية والقيمة المادية إلى مكانة المقدس فى الحضارة الغربية. وهذا التتالى يشرح لنا كيفية التغير الحضارى من قيمة مقدسة إلى قيمة أخرى، لا يقوم بينهما رابط فى الحضارة الغربية، بل يحدث بينهما نوع من التنافر التاريخى الحضارى.

ونحن نرى أن بُعد العلمانية الشاملة يفسِّر البناء الحضارى، ويحدِّد القيمةَ المقدسةَ فيه. ولهذا فبُعْدُ المقدس الحضارى هو الذى يمكن، من خلال تحديده، أن نحدِّد موقعَ كل حضارة. أما الحلولية الكمونية، فتمثل بُعدَ التطور الزمنى، وتشرح التاريخ الحضارى، من خلال تفسير عملية التغير الحضارى المركزى، والذى يَمس القيمَ المشكِّلةَ لجوهر الحضارة. وداخلَ هذا النموذج الشارح للحضارة الغربية يضع المسيرى الظواهر اليهودية فى سياقها الحضارى التاريخى، فى محاولة لتكوين نموذج تفسيرى للمجموعات أو الجماعات اليهودية.

يقدم المسيرى نموذج الجماعات الوظيفية، وهو البُعدُ الثالث من أبعاد نموذجه المعرفى، ليفسر تاريخ - أو تواريخ - الجماعات اليهودية فى الحضارة الغربية، حتى يصل إلى دولة الاستيطان الصهيونية. والجماعات الوظيفية، هى أولاً جماعات توجد فى مجتمع ما، أو دولة ما، ويحاول المسيرى أن يحدد هذه الجماعات، من حيث علاقتُها بالمجتمع الذى تعيش فيه. وتأتى فكرة الوظيفية فى مجال تحديد العلاقة بين الجماعة والمجتمع. حيث يرى المسيرى أن الجماعة الوظيفية هى التى تربطها بالمجتمع علاقة من نوع خاص، وترتكز هذه العلاقة على وظيفة محددة، يطلبها المجتمع من الجماعة، ويرتبط وجودها بمدى قيامها بهذه الوظيفة. ولهذا لا توجد هذه الجماعة فى المجتمع لأنها جزءٌ منه، ولا لأن وجودها ضرورى فى ذاته، أو له قيمة فى حد ذاته، بل يصبح وجود الجماعة فى المجتمع مرتبطًا بمدى حاجة المجتمع إلى الوظيفة أولاً، ثم مدى ملائمة الجماعة للقيام بهذه الوظيفة. ومن خلال الحاجة إلى من يقوم بالوظيفة، التى لا يقوم بها أعضاء المجتمع أنفسُهم، أو لا يراد لهم القيام بها من جانب السلطة الحاكمة مثلاً - يصبح للجماعة القادرة على القيام بهذا العمل وجودٌ على قدر الوظيفة المطلوبة منها. ويمكن أن تكون الجماعة محلية وموجودة فى المجتمع بالفعل، أو يتم جلبها خصيصًا للقيام بهذه الوظيفة. ويرى المسيرى أن مفهوم الجماعات الوظيفية يشرح ويفسر العديد من تواريخ الجماعات المتنوعة، وفى العديد من الحضارات.

وأول ما يلفت الانتباه، فى مفهوم الجماعة الوظيفية، أنه يمثل سياقًا عامًا يمكن أن نكتشف بداخله العديد من الحالات المتنوعة، والتى تختلف من حيث نوع الجماعة، أو نوع المجتمع، أو نوع الوظيفة. فمن حيث نوع الجماعة، يمكن أن تكون جماعةً من جماعات المجتمع، أى تتمتع بالعضوية الكاملة فى المجتمع، أو بمعنى أدق: تتمتع بالعضوية الكاملة فى الحضارة. وفى مقابل ذلك، نجد الجماعات التى تمثل أقلية لا يعترف المجتمع لها بالعضوية الكاملة، وبالتالى لا تعد منتمية انتماءً كاملاً للحضارة. وفى المقابل، يمكن أن نَفرِق بين المجتمعات التى تنتمى

إليها الجماعات الوظيفية، حيث نجد أنها تتراوح بين المجتمعات التى يغلب عليها التعاقد الاجتماعى، وتلك التى يغلب عليها التضامن الاجتماعى. ونظن أن المجتمع التعاقدى يقابل الأمة التضامنية، حيث نتصور أن تعبير «أمة» يعنى الشعب المتضامن، وأن تعبير مجتمع أو شعب أو قومية يعنى الأفراد المتعاقدين. ولهذا ننتقل إلى نوع الجماعة التى تقوم بالوظيفة؛ فقد تكون الجماعة تعاقدية أو تضامنية، وهنا يمكن أن نسميها بالجماعة عندما تكون تضامنية، ونسميها بالمجموعة عندما تكون تعاقدية. ونضيف إلى ذلك الفارقَ فى نوع الوظيفة، حيث تكون الوظيفة متدنية أو وظيفة متميزة، والأولى تعبر عن موقف من الجماعة الوظيفية غير الموقف الذى تعبِّر عن الثانية. يضاف إلى هذا أن الجماعة - أو المجموعة - يمكن أن تكون جزءاً من الدولة، أو يتم جلبها من دولة أخرى تنتمى إلى نفس الحضارة، أو دولة لا تنتمى إلى نفس الحضارة.

ومن خلال هذه الأبعاد، يمكن أن نتوسع فى مفهوم الجماعات الوظيفية، ليعبِّر عن العديد من الحالات التى تختلف فى مضمونها ودلالتها، كما تختلف فى نتائجها. ومن هذه الحالات، ما يلى:

١ - الجماعة التضامنية التى تنتمى إلى أمة متضامنة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقات تضامن، فتعد بحق جزءاً من الأمة، ولكنها قد تقوم بأدوار خاصة بها، أو تقتصر عليها، أو تقوم بهذه الأدوار أكثر من غيرها من الجماعات. وهذه ليست جماعات وظيفية بالمعنى الذى أراده المسيرى، ولكنها جماعات لها دورها المتميز. وغالبًا ما تكون جزءاً من الدولة، أو يتم جلبها من دولة أخرى تنتمى إلى نفس الحضارة، أو من ولاية أخرى فى الدولة. وتقوم الجماعة بدورها، ولكن وجودها لا يتوقف على القيام بهذا الدور، حيث تكون لها العضوية الكاملة غير المنقوصة فى الحضارة، ولهذا ترتبط ببقية جماعات الأمة ارتباطًا تضامنيًا. وعندما ينتهى الدور الذى تقوم به الجماعة، أو عندما تقوم جماعات أخرى بهذا الدور؛ فإن الجماعة تقوم بأدوار أخرى، أو تصبح أدوارُها مثلَ بقية الجماعات. ويستمر بذلك وجود الجماعة فى الأمة. وإذا كان دورها قد باعد بينها وبين بقية

الجماعات، نظراً لأية اعتبارات سياسية، فإنها تعود للاندماج مع الجماعات الأخرى بعد انتهاء دورها.

٢ ـ الجماعة التضامنية التي لا تنتمي إلى الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. ورغم أن الأمة يميزها الأساس التضامني للعلاقات الاجتماعية، وكذلك تتميز الجماعة بالعلاقات التضامنية ـ إلا أن الجماعة لا تنتمي إلى نفس الحضارة، أو تنتمي إليها انتماءً منقوصًا، نظراً لتميزها الثقافي الواضح عن الأمة. ونتصور أن هذه الحالة غير واسعة الانتشار، أو هي حالة نادرة. وفيها تقوم العلاقة التعاقدية بالفصل بين الجماعة والأمة، وتكون للجماعة وظيفتها، التي تتميز بالدونية أو تتميَّز بالحساسية الخاصة، مما يجعل السلطة الحاكمة تفضل أن تقوم جماعة غريبة بهذه الوظيفة، كنوع من تحقيق الأمن للنظام الحاكم. ونتصور أن الغالب في هذه الحالة أن تحدث لجماعات يكون انتماؤها إلى الحضارة غير كامل، أي أنها جماعات لم يتم دمجها بَعْدُ في الأمة. وغالبًا ما يعني ذلك أن هذه الجماعة يتم جلبها، ربما من أطراف الدولة، أو من دول أخرى لم تنتشر فيها الحضارة، أو من مناطق تم ضمُّها إلى الدولة. حيث تكون في النهاية جماعات تنتمي إلى مساحات ظهرت فيها حضارة الأمة، ولكنها لم تنتشر ولم تَسُدْ بنفس الدرجة التي تميز الأمة. وعندما تنتهي وظيفة هذه الجماعة نتوقع أن تندمج في الأمة، ويكتمل بذلك انتماؤها إلى الحضارة، والذي يمكن أن يُعَاق بسبب وظيفتها التي تفصل بينها وبين الناس، أي جمهور الأمة.

٣ ـ المجموعة التعاقدية التي لا تنتمي إلى حضارة الأمة، وتقوم بينها وبين الأمة علاقة تعاقد. وهي تمثل مجموعة تختلف عن الأمة، ومعها، ولا تمثل تكوينًا اجتماعيًا مماثلاً للأمة. ونتصور أن هذه الجماعة تقوم بوظيفتها التي تتعاقد عليها، ولا تندمج مع الأمة بعد انتهاء الوظيفة، أي بعد انتهاء التعاقد، بل ربما ترحل أو تنفرط. أي أنها لا تذوب في الأمة، بل تنتهي بأن تنفرط أو ترحل. وغالبًا ما يتم جلب هذه المجموعة، بحيث يمكن أن تعود من حيث أتت، وقد يبقى بعض أفرادها، بوصفهم جاليات أجنبية.

٤ ـ الجماعة التضامنية التي تتعاقد مع مجتمع تعاقدي ـ أي يختلف عنها ـ

ولا تنتمى إلى نفس حضارته. وفى هذه الحالة، تقوم الجماعة بالوظيفة المتعاقد عليها، وتظل جماعة غريبة على المجتمع، ولا تنتمى إلى نفس قيَمه. وينتهى وجود هذه الجماعة بانتهاء وظيفتها، أى بانتهاء حاجة المجتمع إليها. ونتصور أنها تكون جماعات يتم جلبها من خارج المجتمع، ثم تعود للهجرة بعد انتهاء دورها. وفى هذه الحالة، كما فى الحالة السابقة، نكون بصدد طرفين على خلاف حضارى، ولكن بينهما تعاقد وظيفى. وقد ينتهى التعاقد، ويحدث نوع من الاندماج، الذى لا نتصور أن يمكن حدوثه فى زمن محدود، بل ربما يستغرق عقوداً، أو حتى ما يجاوز القرن. ولكن هذه المسألة، تحتاج إلى دراسة خاصة بها، حيث نتوقع أن أية درجة من درجات الدمج، سوف تُبقى على مساحة معتبرة من التميز، الذى يمنع من الوصول إلى حالة الذوبان الكاملَ، وتظل الجماعة أو المجموعة ممثلة لكيان لا يحظى بالانتماء الكامل إلى الحضارة.

٥ ـ المجموعة التعاقدية التى تتعاقد مع مجتمع تعاقدى لتقوم بوظيفة محددة، وقد يتم جلبها، أو تكون من سكان الدولة. وهى فى كل الحالات مجموعة تنتمى إلى نفس البناء الاجتماعى، وغالبًا ما تنتمى إلى نفس الحضارة، ولكنها تتميز كمجموعة فرعية، أى شريحة من شرائح المجتمع، لها ما يميزها، أيًا ما كان قَدْرُ هذا التميز. ومن خلال تميزها يتعاقد معها المجتمع للقيام بوظيفة لا يحب أن يقوم بها، أو لا ترغب السلطة الحاكمة فى قيام المجموعات أو الشرائح الأخرى ـ والتى تمثل مجتمع الأغلبية بها ـ بهذه الوظيفة. ويمثل هذا النموذج الصورة التى تقترب من نموذج الجماعات الوظيفية، كما قدمه المسيرى. وغالبًا ما يتاح للمجموعة التعاقدية أن تندمج فى المجتمع الذى تعاقدت معه، بعد انتهاء الوظيفة التى تقوم بها، حيث إن المجموعة تنتمى فى النهاية إلى نفس الإطار الحضارى للمجتمع. والحقيقة أن الفرق بين هذه المجموعات وتلك الجماعات التى ذكرت فى المثال الأول، هو أن المجموعة التعاقدية تقوم بوظيفة بناءً على تعاقد، أما المجموعة التضامنية ـ والتى تنتمى إلى الأمة ـ فتقوم بدور. والحالتان تتماثلان فى أن الطرفين من حضارة واحدة، وأن العلاقة بين الجماعة والأمة ـ أو بين المجموعة والمجتمع ـ تماثل العلاقة السائدة فى الحضارة، ولا تختلف عنها. ومعنى ذلك أن الأساس الذى ينتمى إليه طرفا التعاقد أساس واحد.

وهذه النماذج الخمسة، تقدم إطاراً لنموذج الجماعات الوظيفية، يمكن أن يكون مفسرًا للعديد من الحالات المختلفة، كما يمكن أن يكون قادراً على إظهار الفروق بين هذه الحالات. والغالب أن ما قصده المسيرى يتمثل فى الحالات التى ترتبط فيها الجماعة ـ أو المجموعة ـ مع المجتمع ـ أو الأمة ـ من خلال ارتباط تعاقدى، أى ارتباط وظيفى. والمعنى المراد من ذلك أن العلاقة تتمثل فى وظيفة لها مقابل، وأن كل الارتباط بين الجماعة أو المجموعة وبين جمهور الناس يُختزل إلى هذه العلاقة التعاقدية. ونظن أن الحالات المتصوَّرة فى المثال الثالث والرابع، تمثل الحالات النموذجية للجماعة الوظيفية، حيث يكون للجماعة أو المجموعة وجودٌ وظيفى، ولا يكون هذا الوجود مرحليًا، بل وجوداً مستمراً، وبدون الوظيفة تنتهى صفة الجماعة، ومعها قد ينتهى وجودها أو ترحل أو ينفرط عقْدها، أو تتحول إلى جاليات أجنبية ذات وجود مؤقت.

ولأن مفهوم الجماعة الوظيفية يقوم على أساس التعاقد الوظيفى؛ فهو يشرح أيضًا الحالة الأخيرة، والخاصة بالمجموعة الوظيفية التى تتعاقد مع مجتمع تعاقدىٍّ الأساس. وتلك الحالة هى التى تمثل المجموعات اليهودية، والتى يمكن أن ننظر إليها من خلال أنها تمثل مجموعات غريبة لها تميزها الخاص، والمرتبط بالدين، سواء بوصفه تدينًا أو ثقافة. وهذا التميز الخاص بالمجموعات اليهودية هو الذى حدد اتجاه المجتمع الغربى منها. وغلب على المجتمع الغربى أن يأخذ موقفًا سلبيًا من المجموعات اليهودية، نظرًا لاختلافها الثقافى، ونظرًا للرؤية الثقافية المسيحية، أو لتميز هذه المجموعات بالانعزال النسبى. وأيًا ما كانت الأسباب، فإن القدرة على التمييز بين المجموعة اليهودية والمجتمع هى التى مكَّنت المجتمع من الفصل بينه وبين المجموعات اليهودية، ثم تمييزها بوظائف محدَّدة تقوم بها.

ونلاحظ أن تمييز المجموعات اليهودية أخذ أشكالاً عديدة. فتاريخ المجموعات اليهودية يتبع مسار التوظيف والطرد، وكأنَّ التوظيف كان نوعًا من العزل والتمييز، كما كان الطرد نوعًا من التمييز أيضًا. ويمكن أن يعكس التزاوج بين التوظيف والطرد تلك العلاقة السلبية، التى تتحول فى المجتمع التعاقدى المادى إلى تقبُّل

المجموعات اليهودية بحَسَب الفائدة المتحققة من الوظائف التى تقوم بها. وعندما تنتهى وظيفة المجموعة اليهَودية مرحليًا، أو تنتهى فى مكان أو زمان ما، نجد أن الطرد يلاحقها.

ما بعدَ الوظيفية

إن قيام الدولة الصهيونية الاستيطانية، كدولة وظيفية يمثل - كما يرى المسيرى بحق - مرحلة هامة فى العلاقة الوظيفية بين المجتمع الغربى والمجموعات اليهودية. حيث يرى المسيرى أن الغرب كما تخلص من المجموعات اليهودية الوظيفية، من خلال فكرة إنشاء وطن قومى لليهود فى فلسطين ؛ فكذلك ؛ فإن المجموعات اليهودية وجدت فى فكرة الدولة العبرية ملجأ لها، بعد انتهاء وظيفتها فى المجتمع الغربى، مما هدَّد كيانها الخاص. ويمكن أن ننظر إلى نهاية الوظيفة، من خلال البدائل التى نتجت عنها. حيث نتصور أن انتهاء وظيفة المجموعات اليهودية، قد صاحبه أكثر من هاجسْ لدى الطرفين: المجموعات اليهودية والمجتمع الغربى. فالمجموعات اليهودية رأت أن الوظيفة التى تتميز بها قد انتهت، مما قد يؤثر على وجودها، ويقلِّل من المكاسب التى يمكن أن تحققها. وفى المقابل وجد المجتمع الغربى أن التخلص من المجموعات اليهودية بتحديد وظيفة لها، لم يَعُد مناسبًا، واتجه إلى التخلص من هذه المجموعات بطرحها خارجًا.

ورغم أن هذه الصورة تشير إلى مخاوف كل طرف من الآخر، إلا أن الحقيقة، المناظرةَ لها، هى أن انتهاء الوظيفة التى تقوم بها الجماعات اليهودية، تبعته بعد ذلك بدايةَ المرحلة التى تندمج فيها هذه المجموعات فى المجتمع الغربى. لذلك نرى أن قيام الدولة الوظيفية اليهودية يمثل الوظيفة الأخيرة للمجموعات اليهودية. تلك الوظيفة، التى تمثل تكليلاً للتاريخ الوظيفى للمجموعات اليهودية. والأهم أنها تمثل تجسيداً للمرحلة التى وصلت فيها هذه المجموعات إلى نقطة الاندماج مع المجتمع الغربى، حيث أصبح وجود المجموعات اليهودية يمثل تحقيقًا حقيقيًا للتصورات الغربية، ولأهداف المجتمع الغربى. ولهذا تحولت المجموعات اليهودية إلى مكانة جديدة،

أصبحت فيها من أهم الجماعات المحقِّقة للتصورات الحضارية الغربية على المستوى السياسى، وأيضًا على المستوى الاقتصادى والثقافى.

وتمت ترجمة هذه اللحظة الاندماجية إلى مسارين: الأول هو إقامة الدولة الصهيونية، التى تمثل نصراً للمجموعات اليهودية، كما تمثل نصراً للمخططات الغربية الرامية إلى تقسيم الأمة العربية والإسلامية، والقضاء على احتمالات نهوضها. وفى نفس الوقت تصبح الدولة العبرية ثمنًا للتفوق اليهودى فى خدمة المشروع الغربى. ولكن مشروع الدولة العبرية مثَّل أيضًا محاولة للتخلص من اليهود، أو من جزء منهم، مما يشير إلى ما وصلوا إليه من حالة تهدد الاستقرار الداخلى للمجتمعات الغربية. وهكذا تم التخلص من فائض الوجود اليهودى، فى المجتمعات الغربية، دون أن تكون هناك أية محاولات جادة للتخلص من كل اليهود، وبما يسمح بتحقيق الاندماج للباقى اليهودى. وكأن التخلص من «الفائض» اليهودى، هو الذى أتاح اندماج «الباقى» اليهودى. ونظن أن تحديد الفائض كان انتقائيًا، مما سمح أن يكون «الباقى» الذى يحقق الاندماج أفضل نوعيًا، من حيث وجهة النظر الغربية، والتى كان لها دور واضح فى تحديد حركة «الفائض» اليهودى، ومنع وصوله إلى بلاد المَهْجَر الغربية، حتى يستقر فى الدولة الصهيونية الوظيفية.

وفى هذا التوقيت نفسه، نلمح انتهاء دور المجموعات اليهودية الوظيفى، واندماجهم فى المجتمعات الغربية. ومن الواضح أن اليهود اكتسبوا خبرات تؤهلهم للتفوق فى العديد من المجالات، فأصبحت الجماعات اليهودية فى الغرب قادرة على تحقيق مكانة منافسة لمكانة المجموعات والشرائح الأخرى فى المجتمع. وهكذا تم إنهاء التعاقد الظَرفىّ الخاص القائم بين المجموعات اليهودية والمجتمع الغربى، وتحول إلى حالة تعاقدية عادية لمجموعة من المواطنين الغربيين. وتمت التسوية النهائية، من خلال قيام الدولة الوظيفية الصهيونية، والتى حسمت التوترات التى يمكن أن تنشأ نتيجة عملية الاندماج.

ويمكن أن نتصور الموقف الغربى الراهن من دولة الكيان الصهيونى، ومن ورجود

اليهود أنفسهم، فنجد عملية المصالحة، التي يحاول فيها كل طرف تحسين وضعه التعاقدى، لا مع الطرف الآخر، بل مع المجتمع كله. حيث أصبح من الواجب أن تعتذر المجتمعات الغربية عن موقفها السلبي من المجموعات اليهودية، بعد أن تحقق الاندماج بين هذه المجموعات والمجتمع الغربي، وبعد أن تحققت العلمانية الشاملة، التي تساوى فيها دور المجتمع الغربي العام بالدور الذى كانت تقوم به المجموعات اليهودية. وفى نفس الوقت، سنجد أن المجموعات اليهودية تحاول تحصيل «متأخِّرات الأجر» عن الأدوار التى قامت بها من أجل المجتمعات الغربية، خاصةً بعد أن حققت هذه المجموعات الدولة الوظيفية الصهيونية، والتى تحاول تحقيق ما أخفق فيه الاستعمار الغربي عبر القرون الطويلة، أى إخضاع الأمة العربية والإسلامية والسيطرة على بيت المقدس.

وفى المقابل، نرى أن المجموعات اليهودية قامت بعدد من الوظائف، عَبْر التاريخ الغربى، والتى يعرضها ويصنفها المسيرى فى موسوعَته. ونخرج من هذا التاريخ، بصورة توحى بأن المجموعات اليهودية كانت تقوم بالوظائف التى لا يمكن القيام بها فى لحظة ما من قبَل المواطن الغربى، المنتمى إلى الأغلبية. ولكنها الوظيفة المستقبلية، التى يَتم تأهيلَ المجتمع لها، ليقوم بها فى المستقبل، دون أن تثير الحَفيظةَ الاجتماعية. وكأن وظيفة المجموعات اليهودية، كانت تمثل وظيفة المجتمع فى المراحل التالية، وكانت المجموعات اليهودية تقوم بها مؤقتًا، حتى يصبح المجتمع مؤهَّلاً لها، ومتقبِّلاً إياها أيضًا. ولهذا؛ فنوع التعاقد بين المجموعة اليهودية والمجتمع الغربى، كان يمثل تعاقداً أكثر ماديةً من التعاقد الذى يربط المواطن بالمجتمع. ولكنه فى الوقت نفسه، كان يمثل نوع التعاقد الذى سوف يسود فى المجتمع الغربى، فى مراحل تالية.

وبهذا نتصور أن المجموعات اليهودية كانت تمثِّل «فرقَ المُشاة» فى عملية التطور الحضارى الغربى. وهى أيضًا كانت المجموعات التى يَتم من خلالها تجربة الأنماط الجديدة من الحياة. ونظن أن هذا يمكن أن يفسِّر، إلى حدٍّ ما، ما للمجموعات الهامشية من مرونة كافية، تسمح لها بالمخاطرة بالقيام بأدوار لم تَنَلْ القَبول بعد، حيث تكون تلك المخاطر هى الوظيفة التى تكتسب منها المجموعات الهامشية وجودها. وكذلك، نرى أن المجموعات الهامشية تتصف بالقدرة على المخاطرة،

حيث إن الوضع الهامشي يدفع إلى الميل نحو المخاطرة، حيث تكون الخسائر محدودة.

ونلخص ما سبق فى أن المجموعات اليهودية كانت «المُرابى» فى الحضارة الغربية، حينما كان الربا محرَّمًا. وبهذا حققت المجموعات اليهودية وظائف هامة فى الحضارة الغربية، فى وقت كان من الصعب أن يحدث التطور اللازم للقيام بهذه الوظائف من قبَل المجتمع عامة. ومع تحقق الحضارة الغربية فيما بعد الحداثة، وبعد أن أصبح المواطن الغربى نفسُه مرابيًا، تحولّت المجموعات اليهودية إلى ما بعد الوظيفية، حيث أصبحت وظيفتها مثل وظيفة الآخرين فى المجتمع، وبالتالى تأسس لها الوضع الاندماجي.

والدولة الوظيفية الصهيونية، يمكن أن ننظر إليها بوصفها دولة غربية تابعة، أو امتداداً للدولة الغربية فى مشروع استعمارى معاد للأمة العربية والإسلامية. ولهذا فكيان الدولة الصهيونية ليس كيانًا طبيعيًا، لا من حيث تكوينُه الداخلى فقط، بل من حيث الغرضُ من وجوده أيضًا. فهى دولة لها وظيفة عند الغرب، أى أنها شركة تابعة للغرب، تقوم بالأعمال المُوكَلة لها، نظيرَ أن يحظى القائمون عليها بدولة ووطن فى أرضٍ ليست لهم، وكأنَ فلسطين هى «مكافأة نهاية الخدمة»!

عودة إلى النموذج التفسيرى

إذا عدنا إلى النموذج التفسيرى، لنربط العناصر والأبعاد معًا، يمكن لنا أن نرى المجموعات اليهودية تنتمى - فى ضوء العلمانية الشاملة، وعملية الحلولية الكمونية - إلى الحضارة الغربية. وقد قامت المجموعات اليهودية بوظيفة الحلولية الكمونية؛ فقد كان عليها أن تقوم بتنفيذ عملية إحلال القيم المادية محلَّ القيم الإنسانية، ومن قبلها القيم الدينية. وبهذا قامت المجموعات اليهودية بدور المنفذ لعملية الحلولية هذه، التى تتحقق من خلالها دورة التغير الحضارى الغربى. فكانت

بذلك المجموعات التى تمثل التحقق الأول للعلمانية الشاملة، وأحدَ أهم المعابر التى مرت من خلالها العلمانية الجزئية لتصل إلى مرحلة العلمنة الشاملة.

ولا نتصور أن العلمانية تحققت من خلال الجماعات اليهودية فقط، ولكن كانت لهذه الجماعات وظيفة فيها، وتمت إقامة علاقات نفعية تعاقدية بين المجتمعات الغربية والمجموعات اليهودية للقيام بهذه الوظائف. ولكن تبقى العلمانية مشروعًا غربيًا، قام من خلال المجتمعات الغربية نفسها. ولكن الوظيفة الخاصة لليهود فى المشروع الغربى العلمانى هى التى جعلت المجموعات اليهودية تندمج فى المجتمعات الغربية وفى السياسة الغربية. ولا نتصور أن فكرة قوة جماعات الضغط اليهودى كافية لتفسير التأثير اليهودى والصهيونى الراهن، ولكن تميز اليهود، ضمن القوى الفاعلة فى التغيُّر الحضارى الذى هدف للوصول إلى ما بعد الحداثة أو العلمانية الشاملة، هو الذى أعطى لليهود - أو المجموعات اليهودية - دوراً مؤثراً.

نصل من هذا إلى الدور المركزى للمجموعات اليهودية فى عملية الحلول فى القيم الحاكمة فى الحضارة الغربية، والتى شهدت التحولات التدريجية لمنظومة القيم، حتى وصلت إلى حالة اكتمالها الحضارى المتمثل فى سيادة القيمة المادية، أو - كما يسميها المسيرى - تحقُّق العلمانية الشاملة. ولهذا؛ يمكن أن نرى، كما لاحظ المسيرى، أن الإنسان الغربى المعاصر، إنسان وظيفى، وهو يمثل امتداداً للصورة الوظيفية التى تحقَّقت فى المجموعات اليهودية. مما يشير إلى أن الإنسان فى الحضارة الغربية، تحول - مع التطور الحضارى الغربى - من دور إلى آخر، ومن وظيفة إلى أخرى، حتى وصل إلى مرحلة الإنسان الحضارى الوظيفى. وتُمثِّل هذه المرحلة أقصى درجات الحلول فى القيم الغربية، حيث يتحول مركز الحضارة إلى المادة البحتة، ويصبح الإنسان أحدَ صور هذه المادة. نفهم من ذلك، أن الدور الوظيفى للإنسان، والذى يختصر إنسانيته إلى دوره كمنتج مادى، وكآلة تحقِّق المنجَزات الحضارية - قد تحقَّقَ فى المجموعات اليهودية، وكانَ ذلك تمهيداً للتحقق على مستوى المجتمع الغربى.

من جانب آخر يمكن أن نربط بين عملية التحول الحضارى نحو العلمانية

الشاملة، وبين الموقف من المجموعات اليهودية فى الغرب، حيث تراوح هذا الموقف بين التوظيف والاضطهاد. مما يشير إلى ربط وجود المجموعات اليهودية بمدى الحاجة إليها، وكأن العلاقة الوظيفية، تمثل علاقةَ استغلال، بمعنى أو بآخر. وهو ما يترجم المفهوم العلمانى المادى الذى يربط القيمة بالفائدةً المادية المتحققة. ويفسر ذلك تلك العلاقات المتعارضة التى قامت بين المجتمع الغربى والمجموعات اليهودية، والتى تصل إلى صورة تؤكد على التفسير النفعى المباشر، كمفسرٍ أولَ للعلاقات التعاقدية.

* * *

حاولنا فى الصفحات السابقة أن نتفاعل مع النموذج المعرفى التفسيرى، الذى قدمه الدكتور عبد الوهاب المسيرى، والذى نرى أنه من أهم ما قدمته **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. فالنموذج التفسيرى الذى تَعرض له **الموسوعة**، يُعَدُّ نموذجًا تفاعليًا، قابلاً للتطوير. وهو فى نفس الوقت، يمثلَ أساسًا لرؤية تتجاوز قضية المجموعات اليهودية، وتبحر بنا فى البناء الحضارى والتاريخ الحضارى، كما تبحر بنا فى البناءات الاجتماعية، والعلاقات التى يقوم عليها التجمع البشرى.

ولعل الصفحات المتتالية **للموسوعة**، تذكِّرنا بالحاجة الماسة إلى رؤية عربية إسلامية فى المعرفة الحضارية والاجتماعية، فتجربة **الموسوعة** الثرية توضح لنا أهمية النظر الحضارى الذى يعبِّر عن الانتماء الحضارى إلى الأمة، حيث يُعدُّ هذا النظر طريقَ الأمة إلى رؤية الحاضر والماضى، وصولاً إلى التصورات عن المستقبل. ومن جانب آخر، نرى أن النموذج المعرفى التفسيرى، الذى قدمه المسيرى، فى قضية الصراَع العربى الصهيونى، يطرح رؤى واجتهادات، يمكن أن تكون أساسًا لتأسيس الموقف العربى من هذا الصراع. مما يؤكد أننا نحتاج فى كفاحنا المستقبلى إلى رؤية معرفية، تعيد اكتشافَنا للواقع المعاصر، كما تعيد اكتشافَنا لأنفسنا.

*

النماذج المعرفية عند «المسيرى» و«كون»

نصر محمد عارف*

قليلون أولئك الذين يمكن أن نجد عندهم فكرة مركزية تنساب فى جميع أعمالهم، وتمثل عمودًا فقريًا يقيم أشتات إبداعاتهم وأفكارهم، أو خاصية «جينية» تجعل لأفكارهم هُوية تميزها عن الآخرين. إذ عادةً ما تتوزَّع الباحثين والكُتَّاب همومٌ شتى، تجعل أعمالهم فى النهاية واردة من فصائل فكرية مختلفة، أو منْ طبائع منهجية متعددة. أما أولئك الذين عانوا الفكر ولم يمتهنوه، واستبطنوا الأفكار ولم يستظهروها؛ فإن التحليل المعمَّق لأعمالهم قد يصل إلى أنها تجليات لفكرة واحدة جوهرية، أو تطبيقات لرؤية منهجية، أو نابعة من ناظم معرفى واحد. فالمرحوم على شريعتى يمكن اعتبار أفكاره جميعها دائرة حول إشكالية واحدة وهى «العودة إلى الذات»، ومالك بن نبى يعتبر مفهوم «الوجهة» مفهومًا محوريًا يؤطر مجمل أبحاثه وكتاباته، والدكتور حامد ربيع توهجت أفكاره ومشاعره بهموم «أمتى والعالم»، والدكتوره منى أبو الفضل تتمحور أفكارها حول مفهوم «المركز» أو «القطب» فى المعرفة أو السياسة. أما الدكتور عبد الوهاب المسيرى فإن كل أعماله تجليات وتطبيقات لمفهوم «النموذج». فلا تكاد تجد عملاً له إلا وقلب القلب فيه هو فكرة النموذج، ابتداءً من **الفردوس الأرضى** إلى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** مرورًا بالانتفاضة، و **هجرة اليهود السوفيت**،

---

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة القاهرة.

والتحيز، وغيرها. جميع أعماله تشهد على روعة استخدام التفكير النماذجي، وبراعة وقدرة مستخدمه على الفهم المعمَّق للواقع والاستشراف الصائب للمستقبل. لأن فكرة النموذج هي الخاصية الوراثية للأفكار والأحداث، التي متى تم التوصل إليها استطاع الباحث أن يمسك بتلابيب الظاهرة، وأن يسبر غورها، ويغوص في أعماقها التاريخية وامتداداتها المستقبلية.

وقد يخلط غير المدقِّق من الباحثين بين فكرة النموذج عند عبد الوهاب المسيري ومفهوم paradigm عند توماس كون. وذلك لأن العقل البشري بصفة عامة دائمًا ما يفهم ويحاكم اللاحق في إطار المنظومة المعرفية التي شكلها السابق، خصوصًا إذا توحدت الموضوعات أو تشابهت. فمن يقدِّم أطروحة في مجال معرفي معيَّن يتحكم - بأسبقيته تلك - في تشكيل البنية المعرفية لذلك المجال المعرفي، وفي تحديد أبعادها، وفي تعريف مفاهيمها وبناء علاقاتها، بحيث يتحول كل من يأتي بعده إلى مجرد مضيف إضافةً كمية، أو شارح أو مطبِّق أو مستخدم لتلك الأطروحة أو الفكرة. ويزدادُ هذا الأمر ويتضخم إذا كان من قدَّم الأطروحة الأولى ينتمي إلى بيئة متقدمة تُعتبر قبلة للعلوم والمعارف، وإذا كان من كتب في نفس المجال أو قريب منه قد جاء من بيئة فكرية واجتماعية وحضارية تابعة، أو موسومة بالتخلف، أو مغايرة، أو كان منطلقًا من نسق معرفي مختلف في أسسه وقواعده ومنطلقاته وغاياته. وهنا لا تستطيع العين التابعة أن ترى سوى ذلك الشعاع البعيد، حتى وإن كان مصدره فوق حاجبها!

وهنا نجد أن ما قدَّمه المسيري في أعماله المتعددة وعلى رأسها **موسوعة الصهيونية** يُعتبر بلا أدنى شك تجاوزًا معرفيًا، وبخطوات بعيدة، لأطروحات توماس كون. بل إنه يُعتبر مرحلة جديدة في تطور العلاقة بين العلْم والفلسفة بصفة عامة، وبين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة أكثر خصوصية. ولو أن إسهامات المسيري قد رصدت باللغة الإنجليزية، ولم يكن اسمه «عبد الوهاب»؛ لاعتُبرت أطروحته ثورة في إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية! ولكن، والحال هكذا؛ فإن أي عمل فكري وإن كان متجاوزًا لزمانه وإطاره المعرفي والاجتماعي، يصدر بلغة

أصبحت لغة محلية بعد أن كانت لغةَ العلْم العالمية، وفى مجتمع تراجعت فيه المعرفة لصالح المصلحة، وتراجع فيه العلماَء ليُفسح الطريق للبهلوانات والدجالين وعريضى القفا، وتقهقرت فيه القراءة والتفكير لصالح الرؤية العارية عن التأمل، والسماع الأصم عن التفكير - مثل هذا العمل سيظل مطموراً، حتى تتمكن من رؤيته عينٌ تحرَّرت من كل تلك الحُجب.

فى ظل كل ذلك كان لابد من تقديم هذه القراءة المتواضعة لمنظومة المسيرى المعرفية، لعلها تكون - إذا أصابت - مفتاحًا لفهم أفكار هذا الرجل الذى أفنى حياته فى محراب العلم. وتأتى هذه المحاولة إيمانًا من الباحث بأن الأمم لا تتقدم إلا إذا استطاعت امتصاص رحيق علمائها ومفكريها، وتحويله إلى عسل شهى تمتصه عقول عامة الناس بسهولة ويسر. ولا تتقدم كذلك إلا إذا كان علماؤها ومفكروها هم رموزَها، وقدوتَها ونجومَها، لأن هؤلاء هم، وحدهم، القادرون على الارتقاء ببنائها الفوقى، بعقلها وفكرها، وهم أيضًا القادرون على إغاثة أية أمة من الأمم عند التياثِ الظُّلَم - على حد تعبير الإمام الجوينى. أما إذا كان نجوم أمة من الأمم أو المثل الأعلى فيها هم أولئك الذين خُلقوا أقوياء الأقدام، أو رقيقى الصوت، فتلك أمة يصبح فيها مَنْ هو مثل المسيرى «فائض قيمة» لا حاجة لأولئك فيه!

ولكن تظل هناك قاعدة أن الفكر لا يسقط بالتقادم، وأن ما نقدمه اليوم قد يؤتى ثماره الحقيقية بعد قرن أو قرنين. وقراءةٌ سريعة لعدد ونوعية من تأثر بأفلاطون، أو أرسطو، أو ابن خلدون، أو ابن تيمية، أو السيوطى، أو الأفغانى، أو الطهطاوى، أو حتى كارل ماركس، أو لينين، أو غيرهم - تبيِّن أن أفكارهم تحوَّلت بعد قرن أو قرون إلى كائنات حية تسعى فى عقول الناس وفيما بينهم.

ومن بَدَهيات العلْم أن المقارنة الظاهرة أو الضمنية هى أفضل مناهج تحليل الأفكار والظواهر الاجتماعية، ذلك أنه من خلال المقارنة تستطيع الدراسات الاجتماعية والإنسانية أن تستغنى عن التجربة فى العلوم الطبيعية. فالمقارنة هى منهجية الفصل والتمييز والتحليل المعمَّق لعناصر الاختلاف والاتفاق، وفحص أسباب هذا الاختلاف أو ذلك الاتفاق، وتبيُّن آثارهما والنتائج التى يؤدى كل

منهما إليها. وفى السياق التالى سوف نقارب فكرة النموذج عند كلٍّ من عبد الوهاب المسيرى وتوماس كون، مركزين على البنية الإبستمولوچية لهذه الفكرة وليس تطبيقاتها، محاولين قدر المستطاع التعميم والتجريد، وتجنب الدخول فى التفاصيل والحجج والبراهين. ذلك أن طبيعة هذا الموضوع والهدف منه لا تستوجب أكثر من ذلك. مع الإقرار ابتداءً أن هذه الدراسة ينبغى أن تكون مجرد الحرف الأول فى جملة مفيدة، ينبغى الوصول إليها فى تحليل المبرَّزين من مفكرينا وعلمائنا، وعلى رأسهم الدكتور المسيرى، تحليلاً علميًا يبتغى الوصول إلى حقائق الأمور دون انحياز أو تحيز.

أولاً: تاريخية نموذج كون ومستقبلية نموذج المسيرى

إن محاولة توماس كون، على الرغم من أنها المحاولة الرائدة فى هذا المجال، وقفت بمفهوم النموذج المعرفى paradigm عند حدود تفسير حركة التاريخ العلمى وتطوُّره. فقبل ظهور كتاب توماس كون **بنية الثورات العلمية** كان تاريخ العلْم يقوم على الرؤية التراكمية لتطوُّر العلْم ونظرياته وفروعه، حيث تم اعتبار الإضافات الكمية للعلْم مقدمة لإحداث تغييرات كيفية أو نوعية. بمعنى أنه كلما ازداد إسهام العلماء والباحثين فى حقل علمى معيَّن، وبالاعتماد على النظريات المتعارف عليها، كلما تقدم هذا الحقل العلمى وتطور وسار خطوات إلى الأمام. وعندما جاء توماس كون استعار مفهوم paradigm من علْم اللغة - وهذا المفهوم كان يعنى «الوزَان» أو الميزان النحوى -، ونقله إلى فلسفة العلم واعتبره مفهومًا تفسيريًا - أو إن شئت فقل: نظرية تفسيرية -، ينظر إلى العلم ليس كتراكمات كمية، وإنما كنقلات نوعية أو ثورات تخرج عن المألوف وتتجاوزه وتؤسس لرؤية جديدة. فالتغيير يحدث عادةً فى النموذج المعرفى paradigm وليس فى النظريات، أو الموضوعات، أو القوانين العلمية، أو النتائج البحثية؛ إذ العلم عند كون هو مجموعة ثورات تعتبر كل واحدة منها رفضًا لما سبقها، وتأسيسًا لحالة جديدة للعلم، يكون السابق عليها مجرد مادة خام يُعاد استخدامها إذا كانت مناسبة فى

النموذج الجديد. وهنا نجد أن نموذج توماس كون يقوم فى جوهره على تفسير تطور تاريخ العلم، وأقصى ما يصل إليه هو تفسير حاضره، ومعرفة وتحديد النموذج أو النماذج المعرفية السائدة فى فترة معينة، تاريخية أو معاصرة.

أما مفهوم النموذج عند المسيرى فإنه يتوجه بصورة أكثر نحو المستقبل، انطلاقًا من الحاضر وتأسيسًا على التاريخ. وذلك لأن مفهوم النموذج عنده يركِّز بصورة أساسية على إدراك «سر الظاهرة» الاجتماعية، أو السياسية، أو الفكرية، وفكُّ شَفْرتها، ونزع الحجب عن جوهرها ومكنون أسرارها، حتى يكون الإدراك أقوى بمسارات تطورها، والمعرفة أكثر رسوخًا بصيرورتها المستقبلية. فتحليل الفكر الغربى من خلال نموذج «العلمنة»، وتجريد الوجود اليهودى فى نموذج «الجماعة الوظيفية» - هو تحليل يقوم فى جوهره على استقراء دقيق، ومعمَّق وشمولى، لتاريخ هاتين الظاهرتين، وفى نفس الوقت هو تحليل جادٌّ فى منهجه للتفاعلات الداخلية لهاتين القضيتين. لكنه، فى نفس الوقت، يقدِّم أداة منهجية لفهم وتفسير ظواهر مستقبلية. فدراسته لتاريخ اليهود فى أوربا تفسِّر ما حدث وسيحدث فى روسيا ما بعد الاتحاد السوفيتى، حيث إن مفهوم «الجماعة الوظيفية» يقدِّم نموذجًا تفسيريًا غاية فى الإصابة والتحديد وعمق التحليل، كذلك نموذج «العلمنة» لا يحتاج إلى أن يكون ظاهرة تاريخية حدثت فى أوربا إبَّان خروجها من القرون الوسطى، وإنما هو نموذج تفسيرى يُستخدَم، أو هو قابل للاستخدام، فى مختلف حضارات وثقافات العالم على مر التاريخ وفى المستقبل. وذلك أن تجريد عملية العلمنة فى نموذج جوهرُه فكرة التوجُّه إلى الدنيا أو إلى اللذة يجعل من هذه العملية حالة حدثت، وما تزال تحدث، وستحدث، فى تجارب بشرية مختلفة. ومن هنا؛ فإن نموذج المسيرى نموذجٌ تطلُّعُه وتشوُّفُه إلى المستقبل أكثر من توماس كون، الذى ركَّز بصورة أساسية على تحليل حركة تاريخ العلم.

ثانيًا: عمومية نموذج كون وخصوصية نموذج المسيرى

إن نموذج توماس كون بطبيعته يتعامل مع المستويات الكلية فى عموميتها، حيث

تبرز قدراته التفسيرية والتحليلية عند استخدامه على مستوى تطور المعرفة بصورتها الإجمالية، أو تطور العلوم العامة أو العلوم الاجتماعية أو الطبيعية أو أى علم من تلك العلوم. وهنا نجد أن ما قدَّمه توماس كون يمثل إنجازاً فائق القدرة فى تحليل تطور أى من تلك المستويات التى سبقت الإشارة إليها. فنستطيع باستخدام نموذج توماس كون أن نفهم ـ وبصورة أقرب ما تكون إلى الدقة ـ تطور أى علم منفرد أو مجموعة من العلوم؛ كالعلوم الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية، أو أن نفهم تطور المعرفة العلمية فى مجالها. وعند هذا الحد تقف قدرات نموذج كون ولا تستطيع تعدى هذه المرحلة؛ لأن توماس كون ذاته فى تعريفه للنموذج المعرفى paradigm حدَّد هذا المفهوم بأنه مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات، والقيم، والنظريات، والقوانين، والأدوات، والتكتيكات، والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمى معيَّن، وتمثل تقليداً بحثيًا كبيراً، أو طريقة فى التفكير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين فى حقل معرفى معيَّن. وهذا التقليد المعرفى أو الدليل يقوم على خمسة عناصر أساسية هى:

١ ـ منظومة من المفاهيم التى تُستخدم فى صياغة الفروض النظرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

٢ ـ منظومة نظرية تتمثل فى مجموعة من الفروض المترابطة فى بناء منطقى يعطى كل مفردة فيه وضعها.

٣ ـ قواعد للتفسير تحدِّد ماهية المعانى والدلالات التى تحملها المفاهيم المستخدمة فى وصف الظواهر.

٤ ـ منظومة من الإشكاليات المعرفية التى تمثل الأسئلة التى ينبغى أن يقوم الحقل العلمى بالإجابة عليها أو البحث فيها.

٥ ـ عنصر التحكُّم التكوينى فى الأسس الأربعة السابقة، الذى يحدِّد ماهية وشكل العناصر الأخرى: المفاهيمية، والنظرية، والتفسيرية.

ومن هذا يتضح أن ما قصده توماس كون بنموذجه لا يتعدى حدود المعرفة

العلمية المؤطَّرة بحقول معرفية تحمل صفة العلم واسمه. فهو نموذج كُلِّى يتعامل مع الأُطُر الكلية للعلم، ولا يستطيع التحرُّك فيما دونَها. أى أنه نموذج يقتصر على العلوم كعلوم فى صورتها الكلية، ويصعب استخدامه فيما هو دون ذلك، أو خارج إطار الحقل الأكاديمى بصفة عامة.

أما نموذج المسيرى فعلى الرغم من أنه ينطلق من تقديم إجابات عن الأسئلة النهائية - أو الأسئلة الكبرى -، فإنه يتعامل - وبصورة مباشرة - مع القضايا التفصيلية والجزئية والواقعية بنفس درجة الكفاءة التى يتعامل بها مع القضايا الكلية. فالمسيرى فى بنائه لفكرة النموذج يؤسِّس مقولاته على إجابات واضحة محدَّدة للأسئلة النهائية الكبرى، تلك الأسئلة التى لا يبدأ فكر، ولا يؤسَّس علم، ولا تنهض حضارة - إلا بعد الإجابة عنها بصورة أو بأخرى، إجابةً صائبة أو غير صائبة، إجابة نهائية أو مؤقتة. فكونها أسئلة نهائية لا يعنى أن الإجابات التى سوف تقدَّم عنها إجابات نهائية. فهذه الأسئلة هى فى ذاتها نهائية وشاملة، لأنها تتعامل مع الأسس العميقة للوجود الإنسانى فى الكون. أى أنها أسئلة أنطولوچية بطبيعتها، تحاول أن تستجلى مبررات، وطبيعة، وغايات، ونهاية الوجود الإنسانى؛ فتثير التساؤل حول مصدر الوجود الإنسانى، وعلة هذا الوجود، وطبيعته، وعلاقاته والموجودات الأخرى، وضوابط هذه العلاقات، وغاية الوجود الإنسانى ونهايته، والمصير الذى سوف يؤول إليه وطبيعته، وعلاقة هذا المصير بالوجود. . . إلخ. وهى فى جوهرها أسئلة لا يستطيع العقل البشرى أن يقدِّم لها إجابات نهائية، لذلك فهى أسئلة نهائية أو كبرى؛ لأنها تظل تُثار، طالما أن هناك إنسانًا موجودًا.

والمسيرى يرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة، بغض النظر عن طبيعة هذه الإجابة، هى المقدمة الأولى لتأسيس مفهوم النموذج، وتوظيفه، وتفعيله. فالنموذج - على أى مستوى من المستويات التحليلية: الكلية، أو الجزئية العامة، أو التفصيلية - لا يمكن إحسان توظيفه، وإتقان استخدامه دون فهم طبيعة الإجابة عن الأسئلة النهائية فى النسق المعرفى الذى يوجد فى إطاره هذا النموذج، أو يوظف فيه. فعلى سبيل المثال: لا يمكن تطوير أو استخدام نموذج

«العلمنة» دون فهم الإجابات المقدمة عن الأسئلة النهائية فى السياق الذى توجد فيه عملية العلمنة. ونفس الأمر بالنسبة لنموذج «الجماعة الوظيفية»: لا يمكن فهمه أو توظيفه إلا إذا تم الوصول إلى الإجابات التى قدمتها اليهودية عن الأسئلة النهائية... إلخ.

وعندما يأتى الأمر إلى الإسلام نجد أنه قد استوعب إجابة تلك الأسئلة النهائية، وشملها فى علم العقيدة ـ أو علم التوحيد. حيث تقدِّم العقيدة معظم، إن لم يكن كل، تلك الإجابات حول مصدر وجود الإنسان وعلته وغايته، وعلاقاته وطبيعته. لذلك ـ وبنفس المنطق ـ لا يمكن تطوير أو توظيف أى نموذج فى النسق المعرفى الإسلامى دون فهم الإجابة عن الأسئلة الكبرى لذلك النسق.

وبعد أن تم وضع الأسس التى يُبنى عليها النموذج نجد أن المسيرى يرى أن النموذج المعرفى هو عملية مُعقَّدة متواصلة متعدِّدة المراحل، تبدأ من تجريد الواقع الممتد تاريخيًا لاستخلاص الناظم المعرفى الذى يَنْظِم تجارب، وأحداث، ووقائع، وظواهر اجتماعية أو ثقافية أو سياسية... إلخ عَبْر فترات زمنية ممتدة؛ ليجعل منها ظاهرة واحدة، أو عائلة واحدة من الظواهر المشتركة. ذلك التجريد لا يقوم على الاجتزاء أو البتر، وإنما يقوم ـ فى أساسه ـ على استخلاص روح الظاهرة، والوصول إلى «رمزها الجينى». أو بعبارة أكثر دقة: هو محاولة رسم الخريطة الجينية للظاهرة، لفصلها وتمييزها عن الظواهر الأخرى، وفى نفس الوقت للوصول إلى فك شفرتها، وفهم جوهر كينونتها، وسر وجودها، الذى إذا تم كشفه سَهُل بعد ذلك فهم وتحليل تجلياتها الواقعية، والأشكال المختلفة التى تتخذها فى صيرورتها التاريخية، والصور المتنوعة التى تُطلُّ بها على المجتمعات المختلفة فى العصور والعهود الزمنية المتباعدة، والحالات المتعددة التى تتشكل فيه بصورة تُوهِم الناظر السطحى أنها ظواهر مختلفة، أو حالات متناقضة، بينما حقيقتها أنها نموذج واحد يظهر فى صور متعددة وحالات متنوعة. ومن هنا؛ فإنه إذا ما تم كشف هذا النموذج، فإن طلاسم تلك الظواهر تكون قد تم فكُّها، وتكون شفرتها قد تم تفسيرها. تمامًا مثلما حدث مع اللغات القديمة حين تم الوصول إلى فكَ رموزها كما فى حالة الهيروغليفية وحجر رشيد. فالنموذج كما يراه

المسيرى هو مفتاح فهم الظواهر، ووسيلة فك مغاليقها، وأداة استنطاقها لدفعها لأن تبوح بأسرارها، وتكشف خباياها. ومن هنا فالنموذج بهذا المعنى أداة كاشفة، ولغة شارحة، ومنهج تحليلى وتفسيرى.

ثالثا: سكونية نموذج كون وديناميكية نموذج المسيرى

على الرغم من أهمية ومحورية فكرة النموذج التى قدَّمها توماس كون، فإنه يمكن القول - دون افتئات - إنه نموذج سكونى؛ حيث إنه يقف عند تفسير التغيُّر فى الأنساق المعرفية الكلية وما يتفرع عليها، أو ينبثق منها من علوم، ومعارف، وتيارات فكرية كبرى. ومن هنا؛ فإن هذا النموذج يتعامل مع تغيُّرات نوعية كبرى تمثل ثورات علمية، أو نقلات جوهرية لا تقع فى الواقع إلا كل عدة عقود من الزمان، وأحيانًا تستغرق القرن أو ما يزيد.

ومن هنا أيضًا؛ فإن استخدام الباحثين لنموذج توماس كون يظل - فى التحليل الأخير - محدوداً بحدود نوعية معينة من الدراسات، تقتصر على تلك الدراسات التى تعالج قضايا العلم ومدارسة نظرياته، وتحولاته الكبرى، سواء أكان المقصود بالعلم هنا كلَّ العلوم، أم فصيلةً معينة منها، أم علمًا محدَّدًا، أم مدرسةً علمية داخل أحد الحقول المعرفية المتعارف على أنها علوم. وفى كل تلك الأحوال يظل النموذج نظريًا فلسفيًا مجرداً، موجَّهًا بصورة أساسية إلى الظواهر الأكاديمية. وفى ذات الوقت يكون تعلُّقه بالواقع قليلاً، وتعامُله مع الظواهر الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية... إلخ - أقلَّ، إن لم يكن نادراً.

ونموذجٌ هذه صفته يكون محدود الاستخدام، قليل «التدوير» بين الباحثين، مقصوراً على طائفة معينة منهم، وهى فى الواقع طائفة قليلة؛ لأنها تمثل نخبة المثقفين والباحثين والعلماء.

أما نموذج المسيرى؛ فإنه على العكس من ذلك تمامًا. فهو نموذج يجمع ما بين التجريد الشديد، وما بين الواقعية المفْرِطة. فهو على الرغم من تجريده، واقعى، يتعامل

ـ وبصورة فعالة ـ مع الأبعاد الفلسفية والدينية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية . . . إلخ ؛ فيستطيع أن يفسِّر ظاهرة معقدة مثل الانتفاضة الفلسطينية من خلال دلالات الأداة المستخدمة فيها وهى الحجر ، وبنفس الاقتدار التحليلى يستطيع تحليل المجتمع الأمريكى من خلال فيلم سينمائى مثل «صمت الحمْلان»، ويفسِّر حضارة مثل الحضارة الغربية من خلال سلعة استهلاكية معينة . ومن ثَمَّ؛ فإن فى نموذجه من الحركة والقابلية للاستخدام ما لا يجعله حبيس فلسفة العلم أو نظرياته .

ونظرًا لأن نموذج المسيرى يتم بناؤه من خلال الظواهر الواقعية ـ سواء أكانت تاريخية أم معاصرة ، بحيث يكون فى جوهره مستمدًا من الواقع وما ورائياته من أسئلة نهائية ، أم متضمنات أيديولوچية ، أم تحيزات ثقافية ـ فإن هذا النموذج فى جوهره رسمٌ لخريطة التضاريس المنظورة وغير المنظورة للواقع ؛ ومن ثَمَّ فإنه يكون أقدر تعبيرًا عن ذلك الواقع ، وأكثر اقتدارًا على فهمه وتحليله وتفسيره . وهذه الطبيعة الواقعية للنموذج تجعل من فكرة النموذج فكرة مجرَّدة ، إذا ما استطاع الباحث فهمها واستبطانها ؛ لأنه يكون حينئذ قادرًا على اكتشاف النماذج الموجودة ، أو تطوير نماذج جديدة لتتناسب والظواهرَ محلَّ الدراسة .

ومن هنا ؛ فإن فكرة النموذج عند المسيرى ما هى إلا فكرة/ أداة . أى أنها أداة بحثية ، إذا أحسن الباحثون استخدامها فإنها تعينهم على الاقتراب من الحقيقة وملامسة نورها . فالنموذج عند المسيرى يستمد ديناميكيته من طبيعته التى تجمع ما بين الفلسفة ، والمنهج ، والأدوات . فهو نموذج فلسفى/ منهجى/ أدواتى . أى أنه ينطلق من كليات فلسفية ليقدِّم منهجًا للتعامل مع الواقع ، وفى نفس الوقت يحدِّد أدوات هذا المنهج التى إذا استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طريق الحقيقة ، أو ترسم له علامات على ذلك الطريق .

وهنا يكمن الفارق بين نموذج المسيرى ونموذج كون . فالثانى محدَّد المعالم والمكونات ، ويمثل وصفة جاهزة ، ما على الباحث إلا استخدامها ، وتوظيفها . أما نموذج المسيرى؛ فإنه يقدِّم طريقة لصناعة هذه الوصفة العلاجية ، أى أنه يعطى الباحث الفرصة التى يستطيع بها أن يكتشف النموذج المناسب للتعامل مع

موضوعه، أو أن يقوم هو نفسُه بتطوير هذا النموذج. فنموذج المسيرى نموذج متحركٌ، قابل للتغيير والتطوير والتعديل. ونموذج كون نموذج واضح المعالم ساكن، لا يملك الباحث إلا استخدامه وتوظيفه.

رابعًا: حتمية نموذج كون وانفتاح نموذج المسيرى

إن نموذج توماس كون يجعل التحولات العلمية الكبرى رهينة بالتحول فى المجتمع العلمى، أو الجماعة الأكاديمية فى هذا العلم أو ذاك. فأية ثورة علمية - مهما بلغت جدارتها، ومهما كانت أطروحتها من الإبداع والتطور- لا يمكن أن تتحقق واقعيًا - أى لا يمكن أن تكون ثورة فى العلم - ما لم يتبنَّها المجتمع الأكاديمى أو غالبيته. فالتحولات الكبرى فى العلم لا تحدث فقط لأن هناك عبقريًا استطاع اختراع فكرة، أو اكتشاف قانون طبيعى فحسب، وإنما لأن جزءًا يُعتدُّ به من المجتمع العلمى قد تبنى هذا الاقتراح، أو ذاك الاكتشاف. وحتى تتحقق ثورة علميةٌ حقيقية، بالانتقال من نموذج معرفى إلى آخر، لابد أن تهجر غالبية المجتمع العلمى النموذج القديم، وتتبنى النموذج الجديد. وبدون ذلك لن تكون هناك ثورة علمية بالمعنى الذى قدَّمه كون.

والمجتمع العلمى عند توماس كون هو أفراد الجماعة البحثية الذين يتشاركون فى التخصص فى حقل معيَّن، وينتمون إلى نفس المنظمات، والاتحادات العلمية، ويحضرون نفس المؤتمرات والندوات، ويشتركون فى نفس الدوريات، أى أولئك الذى يستخدمون لغة علمية مشتركة، ويدرسون نفس الظواهر، وبنفس الأدوات والمناهج. وهذه الجماعة العلمية أو المجتمع الأكاديمى قد يكون مجتمعًا واحدًا فى جميع أنحاء العالم، مثل مجتمع العلوم السياسية أو مجتمع علم الاجتماع... إلخ، أى أولئك الباحثين الذين ينتمون إلى دول وحضارات وثقافات مختلفة، ولكنك عندما يأتى الأمر إلى ممارستهم العلمية تجدهم متوحدين فى المراجع والدوريات والمؤتمرات والمفاهيم والمناهج والأدوات. وقد يكون هذا المجتمع محليًا أو إقليميًا، وإن اشترك والمجتمعَ العالمىَّ فى بعض الخصائص أو بعض الهموم البحثية.

وبالتعويل على المجتمع العلمى، واتخاذه المتغيِّرَ الأساسيَّ فى بناء وتشغيل فكرة النموذج ـ يكون توماس كون قد أخضع، إبستمولوچيًا، العلْم لصالح علْم اجتماع العلْم. ومن ثَمَّ؛ فإن أى تغيير علمى ـ مهما بلغت أهميته، وجذْريته، وضرورته ـ لن يؤتى ثماره على مستوى تغيير النموذج المعرفى ما لم يتبنَّه المجتمع العلمى. فجوهر المسألة هو تبنى المجتمع العلمى هذا التغيير، من خلال ازدياد أنصاره ومستخدميه حتى يتحولوا إلى أغلبية. من ثَمَّ؛ فإن الأفكار الكبرى فى العلم خاضعة لعدد الأنصار ونفوذهم، فإذا ازداد أنصار فكرة ما تحققت واقعيًا، وإلا قُضى عليها فى المهد ولم تنتشر، ومن ثَمَّ؛ لا يكون لها أثرٌ ولا تُحدث ثورة علمية، وبالتالى، لن تشكل نموذجًا معرفيًا جديداً.

وهنا يكون توماس كون قد أسَّس لحتمية اجتماعية تتحكم فى التحولات العلمية الكبرى، بحيث جعل قوى ومحددات المجتمع العلمى هى المتغيِّر المستقل، بينما تكون التحولات العلمية هى المتغيِّر التابع، وبصورة دائمة لا فكَاكَ منها. وبذلك يصبح العلم رهين حتمية مجتمعية، تحددها القوى المسيطرة فى المجتمع، خصوصًا قوى التمويل والإدارة والتحكم.

أما عند المسيرى؛ فإن مفهوم النموذج كامن فى الظواهر الاجتماعية والفكرية، لا يتوقف اكتشافه واستخدامه وتوظيفه على أية قوى اجتماعية أو علمية، بحيث يستطيع أى باحث منفرداً أن يكشفه ويخرجه إلى حيز الوجود، دون أن تكون هناك ضرورة للحصول على إجماع علمى من مجتمع أكاديمى معيَّن.

ومن هنا؛ فإن مفهوم النموذج كما قدَّمه المسيرى مفهوم مفتوح ومنفتح، لا تحدُّه قيود، ولا تتحكم فيه حتميات معينة، وذلك لأنه يستخدم مفهوم النموذج بصورة تقترب من مفهوم المنهج، ولا تتطابق وإياه. على عكس توماس كون، الذى يعنى النموذج لديه مفهومًا يجعله أقرب إلى مفهوم النظرية الكبرى. والاستخدام المنهجى للنموذج يحرره من كل القيود الفلسفية والمجتمعية؛ إذ يصبح فى جوهره البعيد مطيةً للوصول إلى الحقيقة، ومرشداً ودليلاً لالتماس قبس من نورها، وليس أيديولوچية علمية أو رؤية كونية. فهو وسيلة ضرورية إذا تسلَّح بها الباحث،

وأدرك معناها، وأجاد استخدامها، فإن من المؤكد أنه سوف يستطيع التعامل مع الظواهر التى يقوم بدراستها بصورة أكثر براعةً واقتداراً، ويكون فهمه وتحليله وتفسيره لها أكثر قربًا من الواقع والحقيقة.

وخلاصة القول: أنه يمكننا أن نؤكد على حقيقة أساسية، وهى أن ما قمنا به فى هذه الورقة، من مقارنة بين توماس كون وعبد الوهاب المسيرى، لم يكن يهدف إلى تقديم رؤية ترجيحية بين الاثنين. إنما كان يسعى بصورة أساسية إلى إبراز عناصر التمايز بينهما. وبصورة أخرى إلى وضع ما قام به الدكتور المسيرى فى إطار عالمى، وهذا هو موضعه الحقيقى، وإن كان هو لم يَسْعَ إلى ذلك ولم يهتمَّ به، على الرغم من أن إسهاماته فى هذا المجال تقارع أعظم ما قدَّمه الفكر الغربى فى تطوراته الأخيرة، وتتفوق عليها، إذ أنه استطاع توظيف واستخدام فكرة النماذج بصورة أكثر من فائقة. ولعل مطالعة موسوعته عن الصهيونية تقدِّم دليلاً لا يقبل النقاش على القدرة والتمكُّن فى تطوير مفهوم النماذج، ثم استخدامه فى تحليل أُطُر فكرية، وعقائدية وسياسية وتاريخية وثقافية، امتدت من اليهودية التاريخية إلى الصهيونية العلمانية، مروراً بمعظم - إن لم يكن كل - التكوينات الفكرية الأوربية التى لم تنفكّ عن اليهود وإسهاماتهم فى مختلف العلوم والفنون.

حفظ الله المسيرى، وقيض له من تلاميذه ومحبيه من يعطى أعماله الوقت والجهد اللازمين لتحليلها التحليل العلمى الرصين، الذى يجعل منها منجمًا للأفكار التى تحتاجها أمتنا بصورة حيوية، لا سيما فى لحظتها التاريخية هذه.

* * *

المراجع

* Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scintific Revolutions**, Second Edition, Enlarged, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

* Margret Masterman, "The Nature of Paradigm". in: Imre Lakatos, and Alan Musgrave. eds., **Criticism and the Growth of Knowledge,** (London: Cambridge University Press, 1970.

* Egon G. Guba, "The Alternative Paradigm Dialog" Egon G. Guba. ed., **The Paradigm Dialog,** (London: Sage Publication, 1990).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية بالأهرام، ١٩٧٢).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة** (القاهرة: طبعة خاصة، ١٩٨٨).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **هجرة اليهود السوفيت: منهج فى الرصد وتحليل المعلومات** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة** (القاهرة: دار الشروق ـ الطبعة الأولى، ١٩٩٧).

* د. عبد الوهاب المسيرى: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد** (القاهرة: دار الشروق ـ الطبعة الأولى فى ٨ مجلدات، ١٩٩٩).

*

فى الرؤيـــة النماذجيـــة العامـــة

سمات النموذج المعرفى عند المسيرى

أسامة القفاش *

فى عام ١٩٧٥ صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام كتاب بعنوان **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية**. وكان هذا الكتاب بمثابة حجر الزاوية فى معرفتى بالدكتور المسيرى.

فوجئت أولاً بالطريقة التى يتناول بها المؤلف المعلومات الخام. فعلى غير عادة كتابة الموسوعات، يقدم الكاتب المعلومة فى إطار علاقتها بالمعلومات الأخرى وفى إطار رؤية عامة حاكمة. مثلاً عندما تكلم عن «الماسادا»[1]، أطَّر لها فى بنية الحضارة الرومانية، وبالتالى جاء تفسيره للواقعة التاريخية مختلفًا عن التفسيرات السهلة والمعتادة، التى تبتلع كل ما يقدَّم، والتى تدور فى إطار ما يسمًّى بـ «عُقْدة الماسادا» وغير ذلك. فعندما أمَّن اليهود الرومان المحاصرين، استسلم هؤلاء؛ فذبحوا. وعندما دارت الدائرة على اليهود، رفضوا الاستسلام، لموقفهم السابق. إذن، انتهت الهالة السحرية المنسوجة حول تلك الواقعة، وأصبحت حادثةَ تمرد فى إطار إمبراطورية ذات بنية حضارية معينة، يشكِّل الثأر والمعاملة بالمثل أحد أهم عناصر الضبط فيها.

---

* ناقد سينمائى.

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، ص١٤.

هذه الطريقة التى تنتقل بالخاص إلى العام، ومن ثمَّ تضعه فى نموذج تفسيرى، ساعدتنى كثيراً فى فهم الكثير من الأحداث والوقائع سواء التاريخية أو المعاصرة.

لكن الدهشة من الموسوعة لم تتوقف عند هذه النقطة. فعلى عكس المعتاد لم يكتب الدكتور المسيرى المصطلح العبرى كما يأتينا، وكما اعتدناه. فلم يكتب «العالياه» ولا «بو على تسيون»، بل كتب: «الهجرة إلى فلسطين»، و«حزب عمال صهيون». وقد برر هذا بأن هذه الطريقة التى انتهجها ترفض الانغلاق المصطلحى - أو بتعبيره: «الجيتو المصطلحى»[1]- الذى يرتبط بالعقيدة الصهيونية، التى ترى أن اليهودية انتماء قومى. ومن ثَمَّ؛ فقبول المصطلح العبرى إنما هو، فى جوهره، قبول بالعقيدة الصهيونية. هذا الربط بين الرؤية العامة والعقدية وبين المفاهيم والمصطلحات التى تدَّعى العلمية، وتنتحل لنفسها صفة الموضوعية والتحرُّر - مكننى من رؤية مفهوم العلمَ فى إطار جديد، وساعدنى فيما بعد على معرفة أن النموذج والإطار ليس بموضوعى ولا بحيادى، ولكنه يحوى داخله تحيُّزاته وبنيتَه العقائدية كذلك.

أيضًا لم يتوقف تعجبى وإعجابى بهذا العمل عند هذه النقطة الثانية، وإنما كان المصدر الرئيس لعجبى وإعجابى فى آن هو هذا التجاوز المذهل للرؤية الأخلاقية التآمرية التى كانت سائدة، وما زالتْ. والتى ترى المؤامرة الصهيونية اليهودية مؤامرة شيطانية للسيطرة على العالم فى كل شىء وكل مكان وزمان![2]. فالمسيرى يرى أن المطلوب ليس تقديم التفسير الذى يفسر كل شىء، ولكن التفسير الأقرب إلى الدقة فى لحظة زمنية بعينها، والذى يقدم مستوىً على مستوىً آخر لرؤية الظاهرة فى حركتها، وليس بوصفها شيئًا ساكنًا عبر التاريخ والزمان.

يقرِّر المسيرى فى الموسوعة أنه استخدم المنهج البنيوى، بيد أن المصطلح هنا لا علاقة له بالبنيوية كنظرية أو فلسفة. فهو يقصد، تحديداً، استخدام المنهج التحليلى الذى يقرِّر علاقات الأجزاء بالكل، ويحدِّد المستويات المتداخلة، ومن ثَمَّ يفصلها

(١) نفس المرجع، ص١٧.
(٢) نفس المرجع ص٢١.

ويرتبها. وعلى سبيل المثال يحلِّل «الكيبوتس» ليس بوصفها مزرعة تعاونية واشتراكية، منظِّروها هم فلان وفلان، ولكن بوصفها مزرعة استيطانية عسكرية زراعية، وعسكريتها ترتبط أساسًا باستيطانيتها، وأن «الجماعية» و"الاشتراكية» ما هما إلا وسيلتين لازمتين للاستيطان[1].

شكَّلت الموسوعة عندى نقطة «تمفصل» هامة. فحين اقتنيتها كنت أظن أنى سألجأ إليها سعيًا وراء المعلومات والأرقام والتعريفات، وحين قرأتها عرفت أننى اكتشفت منهجًا وطريقةَ تحليل.

ولقد تابعت المسيرى وكتاباته عبر السبعينيات والثمانينيات، أتلقف ما تفرزه المطابع من كتاباته - وهو كَمٌّ غزير - فأقرأه وأتعلم، وأكتشف تطوره الفكرى والنظرى، وأرى استمرارية المنهج من **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، إلى **الفردوس الأرضى**، إلى **الأيديولوجية الصهيونية**، إلى **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**.

ومع بداية التسعينيات تعرفت على د. المسيرى، واقتربنا كثيراً، وساعدنى هذا على استكشاف كيف تكوَّن هذا المنهج البحثى العربى الجديد.

للإجابة على الأسئلة السالفة سنبدأ بالجزء الأخير، وهو سمات هذا المنهج التحليلى النماذجى. ونستطيع أن نتبيَّن مما سبق عدة سمات مميِّزة.

السمة الأولى هى عدم الوقوع فى إسار المعلوماتية الغُفْل، وعدم تهيب الأرقام. فكثيرةٌ هى الدراسات «العلمية» و"الأكاديمية»، التى تتوخى «الدقة الموضوعية»، وتقذفنا بقنابل الأرقام والمعلومات بدون رابط ولا ضابط!

ومشكلة الأرقام كما يراها د. المسيرى[2] هى أنها ليست أكيدة ولا مضبوطة، وأنها مجرد استلاب يسميه من يتلقاه «موضوعية»[3]. ود. المسيرى يُعرِّف تلك

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٦.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفييت، ص٧.

(٣) نفس المرجع، ص ٨.

الموضوعية بأنها «الموضوعية المتلقية»[١]، ويعتبرها الخطوة الأولى نحو ما أسماه «الموضوعية التوثيقية»[٢]، حيث يهتم الباحث أساسًا بالمعلومة، بل وبكيفية إخفائها عن الآخرين![٣]. وفى كتابه **هجرة اليهود السوفيت** يضرب مثلاً رائعًا على هذه الموضوعية المتلقية والتوثيقية من خلال رصد تصريح لنتنياهو دروبلس (رئيس قسم الاستيطان السابق فى الوكالة اليهودية) عام ١٩٨٢ الذى قال: «إن عدد المستوطنين الصهاينة فى الضفة الغربية سيصل إلى ١٠٠ ألف عام ١٩٨٧ وأنه بحلول عام ٢٠١٠ ستضم الضفة الغربية ١,٢٥٠,٠٠٠ يهودى»[٤].

ونُشر الخبر بحذافيره فى كثير من الصحف العربية. ولكن بحلول عام ١٩٨٧ لم يكن عدد المستوطنين قد تجاوز ٥٠ ـ ٦٠ ألفًا، أى أن النبوءة/ المخطَّط قد أخفقت تمامًا. وتكرر الأمر ثانيةً عام ١٩٨٧، وصرح نفس الرجل نفس التصريحات. وتكرر الأمر مع صحفنا العربية التى نشرتها ثانيةً، ولم يكلف أحد خاطره بأن يذكر كذْبَتَه السابقة، وبالتالى يشك فيه![٥]. يدعونا المسيرى إلى رؤية المعلومة فى إطار مَنظومة المعلومات والمفاهيم المرتبطة بها، والتى تشكِّل معها جزءًا من كلٍّ، هو النموذج. وفى نفس الكتاب يرصد قولاً لدوف شيكلانسكى، المتحدث باسم الكنيست وأحد زعماء الليكود، الذى صرح بأن يهود الأرجنتين لم يستمعوا إلى نصائحه الصهيونية. ويتساءل المسيرى معقبًا: «ألا يحتاج هذا القول إلى رصد؟! أليس هذا جديرًا بالدراسة؟!»[٦].

السمة الثانية ترتبط بالسمة الأولى فى علاقتهما بالمتلقى وبفكرة التوثيقية، أو ما أسماه «جيتوية» المصطلح. وهو هنا يقصد تحديدًا الانهزام أمام المصطلح القادم، والانصياع لسطوته على الرغم من انغلاقيته ومحدوديته، وربما بسبب هذه

---

(١) نفس المرجع، ص ٨.
(٢) نفس المرجع، ص ٨.
(٣) نفس المرجع، ص ٨.
(٤) نفس المرجع، ص ٩.
(٥) نفس المرجع، ص ١١.
(٦) نفس المرجع، ص ١١.

الانغلاقية والمحدودية التى تضفى صبْغَةَ أسطورية على المصطلح، وتزيد من قدرتنا على ابتلاعه! تلك القدرة التى تشكلَت أساسًا مع عملية الانبهار بالآخر، والوقوع تحت سطوته الفكرية والذهنية، أو استعمار العقل - على حد تعبير الكاتب الكينى نجوجى واثيونجو.

ويسوق المسيرى مثلاً على جيتوية المصطلح الخارجى وسطوته فى دراسته **هاتان تفاحتان حمراوان** وهى أحد إسهاماته فى **موسوعة إشكالية التحيز**[1]. فالمصطلح المستورد يحمل وجهة نظر صاحبه: «صاحب الشىء يضع نفسه فى المركز دائمًا».. فمثلاً مصطلح «عصر الاكتشافات» يتحدث عن تجربة المكتشِف، وهو فى هذه الحالة الإنسان الغربى فى عصر نهضته[2].

الوقوع فى إسار المصطلح القادم هو استلاب وانهزام فى رأى المسيرى، وهو يدعونا إلى التفاعل معه وليس ترجمته، رؤيته فى إطار نموذجه المعرفى وليس على أنه علمُ عقلٍ صالحٍ لكل زمان ومكان.

هذه السمة الثانية هى التى دعته إلى العمل الموسوعى الضخم **إشكالية التحيز**، الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٥، وصدرت طبعته الثانية عام ١٩٩٦، وساهم فيه ما ينوف على خمسين مفكرًا وباحثًا عربيًا، كلٌ فى مجاله، وكلٌ فى اختصاصه. وقد قام بتجميع كل هؤلاء الباحثين والمفكرين والتفاعل معهم - على اختلاف اختصاصاتهم ومشاريعهم وأعمارهم - الدكتور عبد الوهاب المسيرى.

وتلك سمة ثالثة وهامة فى منهجه وهى الموسوعية. فالمسيرى منتج للموسوعات، وهو موسوعى فى معرفته، سواء كانت المعرفة هى معرفة العلْم أم كانت معرفة الباحثين، وقديمًا قالوا: «ما العلْم إلا علْمُ الرجال».

نرى الموسوعية عندما يتكلم المسيرى عن النموذج[3]، فنراه يتكلم عن العلاقة بين النموذج والواقع، ويضرب مثلاً من الفن التشكيلى، فيشبِّه النموذج

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية التحيز، ص ١٦٣.

(٢) نفس المرجع، ص ١٧١.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، النموذج المعرفى، دراسة لم تُنشر بعد.

بـ «الاسكتش» أو الرسم «الكروكي» الذى يُعدُّه الفنان عن واقع، ويميِّزه عن الموضوعية التوثيقية المتلقية، التى يشبِّهها بالصوَرة الفوتوغرافية. وتتجلى الموسوعية كذلك فى كتاباته الأدبية والسينمائية، فهو يقتنص البُعد الإنسانى عند وودى ألين ـ الفنان السينمائى اليهودى الأمريكى، ويغزل حول هذا البُعد رؤيتَه المتكاملة لأزمة الإنسان المعاصر فى إطار الحضارة الرأسمالية الاستهلاكية. ويوضح كيف أن وودى ألين الذى لا يفتأ يتكلم عن يهوديته ـ ليس يهوديًا بالمعنى الأخلاقى التآمرى، وإنما هو باحث عن المرجعية من خلال الدين واللجوء إلى المطلق المتسامى.

هذه القدرة على رؤية الآخر فى إطار مغاير، والتى تنبع من المعرفة الموسوعية ـ تمثل سمة رابعة من سمات النموذج المعرفى عند المسيرى. ولنسمِّ هذه السمة «المغايَرة»، أو رؤية الآخر فى الذات، أو على حد تعبير الأستاذ هيكل: «العودة إلى النفس مقدِّمة ضرورية للعودة من الغياب إلى الحضور التاريخى الحى والفاعل»[١].

يعود المسيرى إلى «الأنا» لمواجهتها واستكشافها من أجل معرفة الآخر. وكما فضح جارودى الأساطير المؤسِّسة للسياسة اليهودية، يحاول المسيرى فضح الأساطير المؤسسة للفعل والعقل العربيين، إن جاز القول!

يرفض المسيرى الفكر التآمرى، الذى يرى العالم محكومًا بشكل علمى ودقيق ومضبوط من قِبَل ثُلَّة من اليهود، خطَّطت ودبَّرت وحاكت كل المؤامرات والمشاكل منذ بدء الخليقة وإلى يومنا هذا! ويسخر من أولئك «الخبراء» الذين يشيرون دائمًا إلى الرقم (٥٠) فى السياسة اليهودية والمخطط الصهيونى، ويسألهم عن التنبؤات اللانهائية العدد التى لم تتحقق، من قبيل قبول الفلسطينيين للدولة الصهيونية، ومن قبيل رعاية ألمانيا العظمى لها، ومن قبيل هجرة يهود الأرجنتين إليها[٢].

وهو يرفض كذلك أولئك الموضوعيين العلْميين التوثيقيين، الذين يحاولون التعامل مع الظاهرة الصهيونية من خلال نفَس نموذجها، فيقولون: إن اليهود الحاليين ليسوا اليهود الأصليين، ولكنهم من قبيلة الخَزَر[١]، أو: أننا لا يمكن أن

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، (مقدمة الأستاذ محمد حسنين هيكل)، ص٨.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفييت، ص١٠، ١١.

نعادي الساميَّة؛ لأننا ساميُّون، وغير ذلك من توثيقية علمية موضوعية بلا طائل.

يوضح المسيرى كيف أن هذه المحاولات تنطلق من نفس النموذج الذى تحاول رفضه، وبذا تقع فى إساره فى النهاية. فهل لو أثبت الصهاينة أنهم من نسل بنى إسرائيل يصير لهم حقٌ فى أرض فلسطين؟!

ويشرح لنا كذلك كيف أن قبول المصطلح «معاداة السامية»[2] ما هو إلا انهزام أمام النموذج الذى نحاول الفكَاك منه. معاداة السامية منحوتة أوربية، والمقصود بها معاداة اليهود. فالسامية فكرة عرْقية، ومن ثَمًّ؛ فالمصطلح يفترض أن اليهود عرْق وهم ممثلو هذا العرْق الأتقياءَ. ومن ثَمَّ؛ فهو مصطلح صهيونى مشبَع بصهيونيته. بينما الدلالة الحقيقية للمصطلح هى معاداة اليهود كديانة تعتنقها مجموعات من البشر، كانت تمثل بالنسبة للمجتمع الأوربى الجماعة الوظيفية التى تقوم له بالوظائف الدينية المحتقرة، والتى يمكن له أن يضربها ويتخلص منها أحيانًا. والقيام بهذا يحتاج إلى تبرير أخرويتها، أى اختلافها عنه، ومن ثَمَّ يحاول تجميعها فى إطار عرْقى.

تبقى لنا سمة من سمات النموذج المعرفى عند المسيرى، وهى التداخل الشديد بين الذاتية والموضوعية فى قصصه عن نفسه وذكرياته التى تمتد من دمنهور فى قلب البحيرة، إلى جامعة كولومبيا فى الولايات المتحدة، مرورًا بدول شتى، منها السعودية والمكسيك وإنجلترا وفرنسا وجنوب أفريقيا، وغيرها.

إنه يحدثنا عن مسرح النو والكابوكى، والقصيدة الشعرية اليابانية[3] القصيرة. كما يحدثنا عن أحد العمال فى مصنع أبيه «الحاج المسيرى» فى دمنهور، وتجربته الخاصة معه وكيف تعلَّم منه، وهكذا فى اتصال مستمر سيَّال[4].

* * *

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، مقالة الدستور الأولى.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، إشكالية التحيز، ص١٧٢.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، مقدمة افتتاحيات الهادئ.

(٤) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفيت، ص١٤.

تكلمنا عن سمات النموذج المعرفى عند المسيرى، وسنحاول أن نضرب مثالاً تطبيقيًا من عمله الفذ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد**، أو ببساطة «**الموسوعة**». هذا العمل الذى استغرق تنفيذه أكثر من عشرين عامًا، ناهيك عن الجهد والمال المبذولين فيه.

أهم نموذج تفسيرى فى رأيى فى هذا العمل هو نموذج الجماعة الوظيفية[1]، أو تلك المجموعة أو التجمع البشرى الذى يمارس مهنة مرفوضة وضرورية فى آن، وينتمى إلى نسق مغاير للنسق الحضارى الذى يعيش فيه. ونتيجة هذه الممارسة المرفوضة أو هذا الوجود الهامشى يقوم هذا التجمع بوظيفة أساسية فى المجتمع، هى ممارسةُ عملية دونية بالنسبة للأغلبية، وفى المقابل يضفى التجمع على ذاته صفات ممتازةً وعُلْويةً للارتفاع بقيمته النفسانية، وبالتالى للحفاظ على تماسكه واستمراره فى وظيفته.

ويرصد المسيرى الدور الذى لعبته التجمعات اليهودية فى العالم، بوصفها مجموعات وظيفية تؤدى الوظائف الضرورية والممقوتة فى آن، مثل البغَاء والربا والدور العسكرى المرتزق، وغير ذلك من مِهَن يحتاج إلى بعضها المجتَمع ولكنه يرفضها ويزدريها[2].

إن نموذج «الجماعة الوظيفية» له مقدرة تفسيرية عالية، ويمكِّننا من رؤية العالم بشكل مختلف؛ فهو يوضح الارتباط الوظيفى بين إسرائيل - التى تقوم بدور شرطى المنطقة - وبين الاستعمار العالمى. وأيضًا يفسِّر ظاهرة انتقال الارتباط، مع انتقال مركز الثقل الاستعمارى، من شرق الأطلسى الأوربى إلى غربه الأمريكى. كذلك يفسِّر لنا الدور السياحى «الدَّعارىّ» الذى تؤديه إسرائيل فى المنطقة للسائح الغربى، المتطلع للشهوة والحصول على اللذة بأسرع وأسهل الطرق.

النموذج الآخر المرتبط بالأول هو «الحلولية الكمونية»، وهى الصفة التى تضفيها

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الموسوعة - الجماعة الوظيفية.
(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفييت، ص ١٧٠.

المجموعة الوظيفية الدُّونية على ذاتها، للارتفاع بهذه الذات وتحويلها إلى ذات مقدسة، ومن ثَمَّ؛ يفسِّر هذا النموذج مقولة الشعب المختار. وفى إطار أوسع يوضح لنا كيف يرفض هتلر اليهود لأن هناك شعبًا واحدًا مختارًا. أى أنه يوضح التشابه البنيوى بين الصهيونية والنازية.

هذا الربط المستمر بين الخاص والعام، وبين العينى والفكرى، وبين النظرى والعملى، وهذا الانتقال المستمر بين ذات المسيرى والموضوع الذى يعالجه، هو أهم سمات النموذج المعرفى عند عبد الوهاب المسيرى المُعلِّم، والمفكِّر، والفنان.

الفنان الذى حوَّل منزله إلى مُتْحَف حياتى، يتمتع فيه الساكن والضيف بالفن من حوله ويستخدمه. والمفكِّر الذى قدَّم للمكتبة العربية كلَّ هذا الكَمِّ من الكتب والمقالات والأبحاث والدراسات.

وأولاً، وقبل كل شىء، المُعلِّم الذى لا يخجل من الاعتراف بالخطأ، ولا يتردد فى تبنى وجهة نظر، يرى صوابها، لأحد تلامذته الكثيرين، والذين ترك بصمته الواضحة على الكثيرين منهم.

*

تأملات فى بناء النموذج وإشكال الحداثة:

فى التأصيل السياقى لفكر المسيرى

أحمد عبد المجيد *

ينتمى الدكتور المسيرى إلى الجيل الذى تلا جيل الرواد، ذلك الجيل الذى عاش شبابه الفكرى فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، وهى الفترة التى تمثل فى نظرى أحد أكثر المراحل أهمية فى تطور العقلية الفكرية للقرن العشرين. ففى هذه الفترة اجتمعت عشرات العوامل والمؤثرات و الجدليات التاريخية، التى جعلت من تلك الحقْبة بوتقةَ صهر لعُصارات فكرية عدة. ومن ثَمَّ؛ فتأمل المشهد الحضارى فى تلك الفَترة سيساعد بلا شك على استيعاب أهمية أبعاد فكر المسيرى وخصائصه المميزة.

منذ ظهور الحداثة، وخاصةً فى أعقاب نشر نيوتن لكتابه **المبادئ** **Principia**، اصطبغت العقلية المعرفية ـ الغربية بصفة خاصة، والعالمية بصفة عامة ـ بصبغة حتمية. فرؤية العالم كمحصِّلة قوانينَ ميكانيكية، تؤدى معرفتها إلى معرفة حركة التطور البشرى وسير الحضارة، أصَّلت التصور القائم على أن اكتشاف تلك القوانين سيؤدى إلى تحديد المسارات العامة للحياة البشرية والجدلية التاريخية. وهكذا وقع فى هذه الإشكالية كلا التصورين الفلسفيين الرئيسيين: العقلانية المتجاوزة Transcendental Rationalism، والتجريبية الحسية Empirical

---

* باحث فى الفلسفة والعلوم السياسية ـ الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

Sensationalis . فبينما أدى تمسك التجريبيين بأسبقية التجربة والإدراك الحسى، وأهمية التجريب العلمى باعتباره المصدر الرئيسى للمعرفة الحقيقية ـ إلى تحويل الفلسفة، وما تمخضت عنه من علوم اجتماعية، إلى مجموعة من المقولات الحتمية، أدى تصور العقلانية لأهمية الذات المفكرة Thinking Ego وتلك المستويات والأشكال الثابتة الكامنة فى الوعى إلى إنتاج ما يمكن تسميته بالحتمية «العقلانية».

على أن هذا الإيجاز الشديد يحتاج إلى تفصيل.

إن الإشكالية الأساسية تكمن فى مفهوم أو ماهية «التصور Percetion». فافتراض التجريبية الحسية Empirical Sensatoinalism لنظرية الثبات[1] Constancy Theory، والتى أثَّرت بشكل جـذْرى على اتجاهات العلوم الاجتماعية، خاصةً علم النفس والاجتماع، هَو العاملُ الرئيسى وراء الحتمية فى الرؤية. فنظرية الثبات تقوم على افتراض خط انعكاسى متصل بين الشىء المحسوس وبين الذات المدركة له. وبالتالى، فأى شكل موضوعى يحمل معنىً ثابتًا، على اختلاف السياقَات التى يوضع فيها. وعلى الطرف الآخر من الطيف الفكرى نجد أن العقلانية افترضت ثوابت من المُثُل الكامنة فى العقل، والتى تحدد استيعاب الذات للحقيقة الموضوعية الماثلة أمامها (وإن كان كانط يُعد استثناءً لذلك الاتجاه، نظرًا لاهتمامه بإثبات غير المعلوم Theunknowable، بالإضافة إلى تأكيده على التفاعل بين الذات والموضوع فى تكوين الحقيقة الكونية Univasal validity). ومن ثَمَّ تُفسَّر عملية التصور على أنها عملية مطابقة بين الموضوع بالمثال العام له فى الوعى.

مما سبق يتبين لنا كيف استحال التصور فى كلتا الحالتين إلى مسار حتمى خالص، أضحت فيه العلاقة بين «الذات» و«الموضوع» علاقة ثابتة، محدَّدةً بقوانين

---

(١) نظرية الثبات أو القوس الانعكاس (Reflex arch theory) تقوم على افتراض متجه إدراكى ثابت من الموضوع المؤثِّر (Stinulus) إلى الذات المستقبلة، والتى سينتج عن حواسِّها الاستجابة (Respose). وبالتالى؛ فالإدراك الحسى للموضوع إذن صورةٌ ثابتة لا تتغير بتغيُّر السياق الزمنى النسبى.

موضوعية ومستقلة عن سياق التجربة والمجال اللانهائى من المتَّجهات والمؤثرات ذات الأثر البالغ فى عملية التصور. وبعيداً عن نقد هذين التصورينَ أو التفصيل فى فَرَضياتهما الفلسفية؛ فإن القصد من طرح هذه الأفكار فى هذا المقام هو محاولة استبيان تطور الجدلية التاريخية التى تمخضت عن المؤثرات الرئيسية فى فكر المسيرى بصفة خاصة، وفى فكر أبناء حقبة الخمسينيات والستينيات بصفة عامة، باعتبارها ـ كما أسلفنا ـ مرحلة مفصلية فى الدائرة التاريخية (دائرة تراكم الوعى والمحاولة الإنسانية). وعلى هذا؛ فإن ما نريد أن نخلص إليه مما سبق هو أن كلا التصورين دارا فى فَلَكِ الموضوع. فالحقيقة (أو القياس المعرفى لما هو صحيح وما هو خطأ إبستمولوجيًا) يكمُن فى الموضوع لا الذات. فبينما تحولُ «التجريبية الحسية» الحقيقةَ، من خلال التجربة العلمية التى تحدِّد المحسوس من زاوية نظرية الثبات، إلى مسار محدَّد لا يتغيَّر ـ بمنأىً واستقلال تام عن السياق المحيط ـ من الموضوع إلى الذات، ترى العقلانية حقيقة التصور فى مطابقة مثال الموضوع فى الوعى بالموضوع أو الشىء فى التجربة. ذلك هو التصور الذى كان وما يزال إلى حدٍّ كبير مؤثراً فى الوسط الفكرى العربى، سواء أكان عن وعى أم لا.

على هذا تأثرت معظم العلوم الاجتماعية ـ على خلاف تأثرها، من حيث المنهج، بأىٍّ من المدارس الثلاث الرئيسية التى شكلت المنظور العام فى البحث فى العلوم الاجتماعية: البنيوية، السلوكية، الوظيفية ـ بهذه الرؤية المعرفية، خاصةً مع التقدم البالغ الذى أحرزه العلم الطبيعى ـ والذى كان، ولا يزال، متأثراً بشكلٍ كبير بالرؤية المعرفية الحداثية (بالرغم من الإشكاليات والتشكُّكات التى ظهرتْ، وما زالت تكثُر، حول مطلق مصداقية المعرفة العلمية ومدى إخبارها عن الحقيقة كما هى as such).

فى هذا السياق التصورى العام، ومع أخذ كلٍّ الظروف والتيارات السائدة فى العالم العربى بصفة خاصة فى الاعتبار، يمكن أن نَشْرَع فى فهم المركب الفكرى للمسيرى والعناصر الأساسية المميزة له. ففى تلك الفترة كانت «الاشتراكية الثورية» هى «دِيْنَ» معظم المثقفين، وكان الجسد البشرى العليل يئن من ويلات حروب طاحنةَ، وكانت الأمة العربية بصفة خاصة ترسُف تحت نَيْر الاستعمار. لهذا كانت الاشتراكية الثورية التى تحمل فى طياتها مبادئ العدل الاجتماعى، الذى هو جزء

من المكوِّن الثقافي والديني لهذه الأمة، بالإضافة إلى إشباعها الرغبةَ الإنسانية العامة في الثورة الدائمة ولفظ الموروث، هي الحلُّ المنطقيُّ الوحيد. لكن لم يكن هذا هو السبب الأوحد. فكما أسلفنا من قبل كانت الإبستمولوجيا العلمية الموضوعية هي السائدة، وكانت هي أيضًا التي صاغت طرق معالجة الظواهر المختلفة في العلوم الاجتماعية. وهكذا تم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية بمنحى كَمِّيٍّ أو بمنحى رَصْدِيٍّ يحاول ردَّها إلى إطار محدد، تم تحديده من خلال نموذج تفسيري يفترض أن يتبع قواعد التجريبية الموضوعية.

تلك المقاربة الموضوعية الحتمية للظاهرة الإنسانية تصل إلى ذرْوتها في النموذج الماركسي. فالنموذج الماركسي هو أكثر الأمثلة تعبيرًا عن وصول الثنائية القطبية الحداثية[1] إلى مداها. فالظاهرة الإنسانية في الفكر الماركسي ظاهرة موضوعية خاضعة للجدلية التاريخية المادية، التي تشكلها وتخرج بها من طَوْرٍ إلى طَوْرٍ في إطار تقدمي ثابت.

كان من الطبيعي إذن أن يكون الاتجاه الفكري في وطن عربي أضناه الاستعمار والإقطاع وتملأه رغبة عارمة في التغيير الجذري، هو الالتجاء إلى إطار نظري ذي تأصيل أيديولوجي. فالأيديولوجيا هي النتاج الحتمي للحتمية المعرفية الموضوعية. إنها ـ أي الأيديولوجيا ـ تفترض مجموعة من السياقات والمسارات المحددة التي يجب أن يتبعها ويسير فيها التطور والنمو الاجتماعي حتى يصل إلى نتائج محددة[2]. فالظاهرة البشرية، أيديولوجيا، تعالَج معالجة ذات طابع موضوعي بحت. بمعنى آخر: تُردُّ الظاهرة الإنسانية إلى قاعدة معرفية مؤسسة على أن الحقيقة كامنة في الموضوع ـ كما تمت مناقشته من قبل ـ ثم تخضع لقوانين ثابتة.

---

(١) يُقصد بالقطبية الحداثية الفصام الحاد بين الذات والموضوع. فالمعرفة ـ أو الإبستمولوجيا بصفة عامة ـ تفترض، من أجل فعل المعرفة، أن تتحقق ذاتٌ عارفة وموضوعٌ قابل للتعرف عليه. بتعبير آخر: ذلك الفصام متطلَّبٌ حتمي يقترن ضروريًا وأبدًا بفعل «المعرفة».

(٢) مثال ذلك: الأطوار التشريعية evolutionary التي افترضها ماركس للتطور الاجتماعي والاقتصادي.

هكذا ظهر هذا الجيل مصطبغًا بالصبغة الأيديولوجية الصِّرفة، متأثرًا فى ذلك بما سبقه من خطاب عدد من الرواد بالاتجاه السائد في البلدان ذات الطابع الاشتراكى، بالإضافة إلى الوجودية السارترية الفرنسية التى مجّدت الاشتراكية الثورية باعتبارها التمثُّل السياسى للوجودية الإنسانية المتحررة. من هنا ظهر الإشكال، فالرغبة فى الحل الآنىّ، والإحساس بالتأخر وضياع العزة العربية ـ كان دافعًا قويًا وراء تأصيل العقل العربى أيديولوجيًا. فجاء معظم خطاب ذلك الجيل مسيَّسًا، إما فى شكل خطابات تعبوية تهدف إلى التحريك وإثارة العاطفة والحماسة بأى مضمون فلسفى مصمَت، أو فى شكل محاولات تنظيرية مسطحة على المستوى السياسى.

ذلك إذن هو السياق الفكرى والفلسفى الذى ظهر فيه فكر عبد الوهاب المسيرى، والذى تأثر به بالتأكيد، ولكنه تميَّز عنه بعدة صفات جعلت لفكره طابعًا خاصًا وهيئة متميزة، وذلك ما سنحاول إلقاء الضوء عليه فيما يأتى.

التجريد وبناء النموذج

بالرغم مما تقدم عن الحالة الفكرية العربية التى ظهر فى سياقها عبد الوهاب المسيرى، وبالرغم من الرؤية «المؤدلَجة» التى كانت وما تزال تسيطر بطبيعتها الموضوعية الحتمية على العقل العربى، فإن المسيرى حاول تجاوز ذلك الإشكال بصورة مختلفة.

فالمتأمل لفكر المسيرى يرى بحثًا دؤوبًا عن النموذج، أو ما يمكن تصوره كإطار تفسيرى. فالمسيرى دائمًا يسعى وراء القاعدة المعرفية، لا الحقيقة الأيديولوجية الشاهدة. فحينما يتعرض بالبحث لأية ظاهرة فإنه لا يقف عند طبيعتها الأيديولوجية، بمعنى أنه حينما يتعرض لظاهرة سياسية أو اجتماعية فإنه لا يردها إلى دلالات أو مؤشرات اجتماعية فقط، أو يحاول تفسيرها من خلال تأثير ما هو قائم من رؤى وضغوط وسياقات اجتماعية سلوكية، بل يذهب دائمًا إلى دراسة التصور الكامن وراءها. فالظاهرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية إذن ليست محصِّلة مجموعة من الأفكار والمفاهيم، التى استمدت من واقع جامد أصم. بل هى انعكاس لتغيُّر فى التصور الإنسانى عن موقع الذات وعلاقتها بالموضوع، وتحوُّل فى الإدراك الإنسانى

بصفة عامة. من ثَمَّ؛ فالمسيرى حين يتعامل مع ظاهرة ما فإنه، أولاً، لا يقع فى خطأ محاولة إخضاعها لنموذج تفسيرى مغاير لسياقها المعرفى الخاص. وثانيًا؛ فإنه لا يفسرها من خلال مجموعة المقولات الأيديولوجية التى تحاول وصفها، أو المؤثرات الاجتماعية المصاحبة لها.

أما عن المشكلة الأولى، وهى إخضاع الظاهرة لنموذج تفسيرى خارج الحقل المعرفى الذى تشكلت فيه، فإنها تعتبر السبب الرئيسى لإشكالية التحيز والتأويل الخاطئ اللذين يعانى منهما العالم العربى. فهذه المشكلة - وهى الأكثر عمقًا وخطورة - هى حجر الزاوية فى معظم الرؤى الاختزالية المتحيزة. فحين يناقش باحثٌ فكرة ما ويردُّها إلى رؤيته هو داخل إطاره التفسيرى الخاص، الذى هو نتاج مجموعة التصورات والأفكار المعبرة عن طبيعة السياق الحضارى (بمعنى المرجعيات ومنظومة القيم التى تعكس العلاقات الأساسية فى الكون، والتصورات السائدة عن حقيقة الوجود والعالم والإله، والذى يتكلم - أى الباحث - من خلاله)، فإنه بذلك يختزل الفكرة إلى تصور ذاتى متحيز - بطبيعة الحال - عن تلك الفكرة، ومن ثَمَّ لا تتجلى له هذه الفكرة كما هى فى حقيقتها. ولا نقصد بالحقيقة هنا حقيقتها المطلقة بالمعنى الموضوعى، فإننا نختلف معه بشدة مع هذا التعريف، وإنما نقصد حقيقتها كتجربة ذاتية. فعلى سبيل المثال: إذا أُخذت مقولات نيتشه النهائية بتلك الطريقة الاختزالية، وتم ربطها بأفكار داروين، ثم ما تبع ذلك من ظهور النازية.. فإن نيتشه، كفيلسوف، يُقرأ كعدمىٍّ ملحد، يرى الكون من خلال الإرادة التى تريد الإرادة، ويقسِّم النوع الإنسانى عنصريًا لكى ينتصر أخيرًا القسم السامىُّ المنزَّه على ذلك المتدنى - تدخل فى هذا بالطبع صورة الإنسان الداروينى - بينما تختلف الصورة كليةً إذا ما أُخذ فى الاعتبار العديد من مقولات نيتشه عن الفن، وإذا أُخذ فى الاعتبار أيضًا مشروعُه ككُلٍّ قائم، لا كأجزاءَ مشرذَمة ومقولاتٍ مفتَّتة بدون الربط بينها وبين السياق المعرفى الذى ظهرت فيه وكيفية تطوُّرها.

إذن؛ فالفهم الصحيح للإطار المعرفى الأنطولوجى، على مستوى أعمق للسياق الذى ظهر فيه فكر نيتشه، ربما يؤدى إلى قلب الأفكار المأخوذة عنه رأسًا على

عقب. فدراسة التراث الفكرى الذى كوَّنه، ثم محاولة تجريد هذه الظاهرة ـ أى نيتشه ـ يمكِّننا من دراسة الأبعاد المختلفة لأفكاره وقيمتها كجزء هام من المحاولة الإنسانية.

مثال آخر يمكن تلمُّسه فى التعامل مع فيلسوف آخر كبير هو مارتن هايدجر. فتصور هايدجر ذاته، أو إعلانه عن «نهاية الميتافيزيقا»، يتحتم فهمه من خلال الإطار الفكرى العام لهايدجر. نهاية الميتافيزيقا تعنى نهاية التصور القُطْبى للعالم، القائم على افتراض الفصام الحاد بين الذات والموضوع، والذى يؤدى بدوره إلى حتمية التجاوز والميتافيزيقا (كما سنبين فيما بعد). وهكذا؛ فإن فهم نهاية الميتافيزيقا فى إطار متحيِّز قد يؤدى إلى قلب فكر هايدجر رأسًا على عقب! إذن؛ فالنموذج المجرد يذهب بنا إلى أحسن ما يمكن الوصول إليه على مؤشر النسبى والمطلق من الناحية المعرفية. فهو يتيح للباحث فرصة تلمُّس الحقيقة الكامنة فى أية منظومة فكرية، ومن ثَمَّ؛ يتجاوز نسبيًا ما يعرقله من تحيزات وتصورات مسبقة.

أما عن المشكلة الأخرى، والتى نرى أن عبد الوهاب المسيرى قد تجاوزها إلى حدٍّ كبير، وهى إشكالية العقل المؤصِّل أيديولوجيًا، فالرؤية الأيديولوجية الصرفة تؤدى لا محالة إلى التسطيح. فحينما يقترب الإنسان من الظاهرة من خلال دلالاتها أو تجلياتها الأيديولوجية؛ فإن ذلك ليس إلا الصورة المنعكسة لها. بينما البحث عن النموذج المعرفى الذى يؤصل لها، وعن التصور الأنطولوجى الذى يسبق ذلك النموذج المعرفى، هو السبيل السليم لبناء رؤية مصمتة لتلك الظاهرة على المستوى المعرفى.

عند هذا الحد يجدر بنا أن نُسقط ما سبق ذكره على فكر عبد الوهاب المسيرى، لنرى المدى الذى وصل إليه فى تجاوز هاتين المشكلتين من خلال معالجته نموذجَ «العلمانية»، والنموذج الأمريكى فى **الفردوس الأرضى**.

ففى دراسته عن العلمانية نجد عملية التجريد واضحة جلية فى تحليل ما أسماه بعمليات العلمنة. فعندما بدأ المسيرى فى التعامل مع ظاهرة العلمانية لم يبدأ من ظاهرها الأيديولوجى، كما هو معتاد فى معظم الدراسات المتعلقة بهذه الظاهرة،

بل بدأ برصد الظاهرة وتقسيمها إلى شطرين أساسيين، أو نموذجين مرحليين، هما: «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». فالعلمانية الجزئية، التى تمثل بداية عملية العلمنة، تتمثل فى قصر القيمة الدينية والإنسانية على حياة الفرد الخاصة، بينما تخضع حياته العامة تمامًا لقوانين الطبيعة المادية. ثم تأخذ الدولة العلمانية فى النمو حتى تستحيل إلى «الدولة التنين» - كما وصفها هوبز - فتبدأ العلمانية الشاملة كعملية بنيوية لتغيير الواقع الأنطولوجى للإنسان ومنظومة التصورات والقيم التى يعيش بها وفيها. وهكذا بدأ المسيرى فى تجريد الظاهرة ليصل إلى النموذج التفسيرى القادر على تحليل ما أسماه «Value Free Socity» أو المجتمع الخالى من القيم الذى تنتجه عمليات العلمنة الشاملة. لكنه لا يقف عند هذا الحد، بل يستمر فى بناء النموذج حتى يصل بالمشكلة إلى جذورها العميقة، الكامنة فى العلاقة بين الذات والموضوع وإشكالية التصور التى تفرز عمليات العلمنة. لذا، يحدد المسيرى إشكالية العلمانية الشاملة بما وصفه بأنه ثنائية صلبة، أو بمعنى آخر: قُطْبية صُلْبة، بين التمركز حول الموضوع والتمركز حول الذات، اللذين يكوِّنان مركزَىْ الكون فى إطار ما أسماه «الحلولية الكمونية المادية». ثم يستطرد بعد ذلك راصداً هاتين المرحلتين المتزامنتين ليخلُصَ أخيراً إلى كُنْه المشكلة كما يراها، وهى رؤية الكون من خلال منظور واحدىٍّ مادىٍّ يُلغى الثنائيات الأصيلة فى الكون - بحسب رأيه.

أما فى كتابه **الفردوس الأرضى**؛ فإن البحث عن النموذج الواحد يظل خيطًا أساسيًا فى نسيجه الفكرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر يحلِّل المسيرى الحالة الاجتماعية الأمريكية بطريقة تفكيكية وتركيبية، ليصل إلى نموذج عام يفسر الظاهرة الأمريكية ككُلٍّ. من هذا تحليلُه لأنماط تناول الطعام المختلفة بين مصر والولايات المتحدة، فهو يذهب إلى أن التركيب والتعقيد فى طريقة الطَّهْو المصرية، حتى فى فعل الأكل ذاته وغائيته، يعبِّر عن الأبعاد المركبة والثنائيات المتجاوزة فى الإنسان المصرى. بينما طريقة تناول الطعام البسيطة والطعام البسيط (الذى لا تركيب فيه ولا اصطناع) عند الأمريكيين ترمز إلى إشكالية النموذج الواحدىّ المادى الذى يتمركز حول الطبيعة، ثم لا يلبث أن يحوِّل الإنسان إلى أداة برجماتية استهلاكية.

وعلى الرغم من تميُّز هذه المحاولات الجادة من قِبَل المسيرى، للخروج من تقييدات الأيديولوجيا، فإن الأمر لا يخلو من عددٍ من الإشكالات التى سنعرض لها عند تعرضنا لأطروحة المسيرى على المستوى المعرفّى.

المسيرى والثنائية المعرفية الحداثية

«الثنائية» كلمة شائعة فى المعجم الفكرى العربى بصفة عامة، والإسلامى بصفة خاصة، منذ فترة بعيدة. فقد ترددت معانى الثنائية فى الخطاب الإسلامى، تأثرًا بما ورد فى القرآن الكريم من آيات تكلمت عن الثنائية كأصل من أصول الخلق والكون، أو كصفة رئيسية من صفات الكيان البشرى. وفى العموم كانت، وما تزال، فكرة الثنائية تمثل خيطًا أساسيًا فى نسيج الفكر الإنسانى منذ القدم. ففكرة ثنائية المادة والمعنى، والروح والجسد يمكن استشفاف مركزيتها فى معظم ما وصل إلينا من التراث الفكرى والأدبى الإنسانى على مَرِّ العصور، وعلى اختلاف الطبائع والخصائص الأنثروبولوجية الثقافية. فملحمة جلجامش ـ التى تُعد أول ما أنتجه العقل البشرى من أعمال أدبية ـ على سبيل المثال تحمل ثنائية الإنسان والحيوان، وتمثل أثر الصراع وفكرة الثورية على كلٍّ من الطابع البشرى والطابع الحيوانى من خلال شخصيتى القصة، اللذين يقفان على طرفى مؤشّر الحيوانية والبشرية. وفى عشرات القصص الأدبية والملاحم والأساطير نجد الثنائية متمثلة جلية كأحد أهم المسلَّمات عن الكائن البشرى. وفى الخطاب العربى الإسلامى أيضًا نجد ذاتَ الثنائية مؤصَّلةً على سبيل المثال فى رؤية ابن طفيل وابن سينا ـ كما يتبدى لنا من دراسة **حىّ بن يقظان** ـ بذات الطريقة التى نجدها واضحة مؤصلة عميقة الأثر فى فكر المعاصرين من أمثال سيد قطب ومحمد قطب وأبى الأعلى المودودى. كما نجدها أيضًا بيِّنةً ظاهرة فى فكر الروّاد من أمثال توفيق الحكيم، كما يتضح فى فكرته الشهيرة عن التعادلية فى الحياة العامة وفى النفس الإنسانية الخاصة، وكما توجد بشكل جلى فى معظم أعماله كباكورة قصصه الشهيرة **عصفور من الشرق**.

وعند محمد قطب نلاحظ الثنائية بوضوح في كتابه **دراسات في النفس الإنسانية**، حين يعرِّف الخيوط العامة التي تحدِّد الذات البشرية، فيتمثلها في صورة عناصر مزدوجة كالعملة ذات الوجهين. فهناك الحبُّ والكُرْه، والمادية والرُّوحانية، والحيوانية والملائكية. إذن، فتصور حالة الذات الإنسانية عند محمد قطب يمكن تخيُّله كبندول يتأرجح عبر مقياس واسع، طرفاه قطبان مزدوجان وفي الأغلب متضادان، يمثِّل أحدهما مجموعَ صفات معينة، بينما يقف الطرف الآخر المقابل ضد هذه الصفات.

إذن؛ فالثنائية أوشكت - أو ربما أصبحت بالفعل - أن تكون من المسلَّمات التي لا تقبل التساؤل عن الطبيعة البشرية الثابتة - أي ما وُلد به الإنسان، إن صح التعبير - من ميل طبيعي ومعرفة سابقة للتجربة Apriori. بالإضافة إلى ما يجمعه العقل من معرفة من خلال التجربة Aposterivi. إلا أن الأمر لا يقف عند هذا المستوى. فكما أسلفنا من قبل، فإن فهم أية ظاهرة فكرية أو تصورية لا يتأتى إلا من خلال البحث والتنقيب عن الإطار العام الذي تمثله وتتحرك من خلاله، بمعنى الهيكل المعرفي الذي يؤسِّس الرؤية التي تمخضت عنها تلك الظاهرة.

إذن.. ما الإطار أو التصور الذي تعبر عنه الثنائية؟ وما دلالته؟ وما التصور الذي يؤدي إليه - بوعي أو بغير وعي -؟ وكيف ظهر ذلك في فكر المسيري؟

إذا حاولنا أن نجد مرادفًا دلاليًا، لا لفظيًا، للثنائية؛ فسيكون - في رأيي الشخصي - «أكثر اللابَدَهيات بداهةً»، وهو ما سيظهر فيما سيأتي. أما إذا أردنا أن نضع تعريفًا إجرائيًا أكثر تبسيطًا عند هذه المرحلة، فسيكون: أهم انعكاسات أو دلالات ما يمكن تسميته «تاريخ المحاولة الإنسانية». ونقصد بكلمة «المحاولة» تلك الحالة الإنسانية المستمرة (الدائمة) لتجاوز العنصر الطبيعي في الكيان البشري، والتوصل إلى حقيقة الأشياء والكون المحيط، أي حالة الثورة الدائمة على المنظومة أو الشبكة المعرفية القائمة، وعلى المركز الإنساني في الكون، والعمل على تحسين ذلك المركز وتطويره. المحاولة إذن هي النزوع الدائم إلى الأكمل والأكبر والأكثر عمقًا، والمفترض ضمنًا أنه الأقرب إلى الحقيقة والكمال. من ثَمَّ فهي، أي تلك

الحالة التى تتجسد فى المحاولة، المنتج والمحرِّك الأول للجدلية التاريخية والعامل الرئيسى فى تكوين الأطروحة والأطروحة المضادة. لكن، ماذا يعنى النزوع إلى الأكمل والأكبر والأكثر شمولاً وتجاوزاً؟ وما محرِّكُ ذلك والمؤثرُ فيه؟ أو بمعنى آخر: ما الذى يعبِّر عنه ذلك؟ وما الذى تُفصح عنه تلك الحالة المستمرة من «الفعل» من أجل تجاوز «المفعول»؟

النزوع إلى الأكمل والأشمل هو - «معرفيًا» أو «مفهوميًا» - النزوع أو الميل، وليس الرغبة. فالرغبة تصل إلى ذروتها وتتلاشى لحظةَ تحققها، بينما الميل تيار مستمر لا ينتهى عند لحظة التجاوز. النزوع إلى الأكمل هو ميل دائم ومتردد لتجاوز الظرف القائم أو الوضع الإنسانى فى بُعد مكانىٍّ ما ونقطة محددة (فترة) من الزمن. ولكن، ما ذلك الظرف أو الوضع - وإنْ شئت: الشأنَ - الذىَ يراد تَجاوزه؟ وما طابعه: إستاتيكى أم ديناميكى؟

الوضع الإنسانى الذى لا يكَلُّ الإنسان من محاولة تجاوزه هو الوضع الطبيعى. بمعنى آخر: هو القاسم المشترك بين الإنسان وبين «المحيط به». ولا نريد أن نستخدم كلمتى «العالم» أو «الكون»، فهما مفهومان ذوا دلالات متشابكة يصعب اختزالها فى معنى أو خاصية معينة. الإنسان، إذن، فى ثورة دائمة على حالته الأنطولوجية وعلى خصائصه الطبيعية التى تربطه بما يحيط به، وتذكِّره بانغراسه فى هذا «العالم» أو هذه «المنظومة الطبيعية».

الثورة إذن على عالم الموضوع، العالم «المغاير لكل ما هو ذاتى». وإن كان هذا يثير سؤالاً آخر عن ماهية الذات - وهو ليس موضع البحث هنا، فالموضوع متشعِّب، وهى حالة ديناميكية مستمرة متصلة لا تنقطع فى التيار الزمنى اللانهائى. بمعنى أنها لا تحدث كطَفْرات متتالية، وإنما هى حالة دائمة ديناميكية من الثورة التى تتجلى باستمرار فى المحيط الزمنى المتصل، ولا تتوقف أبداً. لكن السؤال الذى يفرض نفسه هو: لماذا كانت الثورة دائمة ضد ما هو «طبيعى»؟ والإجابة عن هذا فى صميم بنية الكيان البشرى بصفة خاصة. فإحدى الملكات الإنسانية الأساسية، التى طالما شُغلت العقلية الفلسفية ببحثها ومحاولات سَبْر غورها، هى القدرة على

التخيُّل - التى يمكن تعريفها بأنها تمثيل لما هو قائم و«موجود» فى عالم الموضوع. كما أن الإنسان يستطيع تصنيع وتركيب synthesis المعلومة من خلال المعرفة القَبْلية والبَعْدية، اللتين تتصفان أيضًا بأنهما معرفةٌ عن، أو تمثيلٌ أو استنتاجٌ من، ظاهرةٍ موضوعية ما. ومن ثَمَّ؛ فهما - على اختلافهما - شكل آخر من التجريد. إذن، فالإنسان بطبيعته كائن متفوق على غيره من الكائنات، من خلال مَلَكة «تجريدية» فى الأصل. بمعنى آخر: تميُّز الإنسان عما حوله ينبع من قدرة هى فى أصلها «الظاهر» تجريدية متجاوزة للعلاقات المبعثرة فى عالم الطبيعة، وقادرة على إنتاج علاقات جديدة. إذن؛ فالثنائية ترتبط جذريًا بالمجرَّد (ولا علاقة هنا بين المجرد أو التجريد بما سبق ذكره عن التجريد وأهميته).

ولكن يبقى السؤال الآخر: ما الذى يعبِّر عنه ذلك النزوعُ أو الميلُ إلى التجاوز؟ إنه يعبر عن «السيطرة». وفى حقيقة الأمر يمكن القول: إن الجدلية التاريخية البشرية كلها ما هى إلا تأريخ لتطور وتشكُّل فكرة «السيطرة». فالإنسان دائمًا وراء السيطرة على كل ما هو طبيعى. من هنا يمكن أن نستشفَّ العلاقة بين التجريد والسيطرة، فكلٌّ منهما يرتبط جذريًا بالميل إلى التجاوز، ومن ثَمَّ بالثنائية، باعتبار أن كلاً من التجريد والسيطرة والتجاوز يفترض دائمًا ماهيةً ما قبل تجاوزها. أو بمعنى آخر: هى علاقة ثنائية الطابع. وانطلاقًا من المقولة السابقة يمكن أن نَشْرَع فى تبيُّن كيفية ارتباط الثنائية بالحداثة.

يمكن أن نقرن الحداثة، كما سبق وأن أشرنا بصفة عامة، بظهور كتاب نيوتن **المبادئ Principia**. فالحداثة لم تكن إلا محطةً فى الجدلية التاريخية، وصلت فيها حالة الثورية الذاتية الإنسانية إلى ذروتها. ومن ثَمَّ؛ فهى تحوُّل منتهى المحاولة الإنسانية إلى منتهى التجريد التام والبحث فى العالم الموضوعى عن الحقيقة، وبذلك بدأت الطَّفْرات العلمية المتتالية، والتى خلَّفت قاعدة معرفية ثنائية تفترض دائمًا وجود مقياس ثابت لوزن القيمة المعرفية لأية أطروحة علمية. من هنا جاء ارتباط الثنائية بالحداثة. فالثنائية ما هى إلا انعكاس للتجريد الذى يعبِّر عن النزعة الكامنة الدائمة نحو السيطرة والسيادة. والحداثة هى تعاظُم قيمة المعرفة العلمية التى

هى التمثيل الأساسى لتراكم المحاولات الإنسانية لتحقيق السيطرة. هكذا تتضح لنا العلاقة بين الحداثة والثنائية. ولكن يبقى أن نبحث عن رؤية المسيرى وكيف تأثرت بها، وما الإشكال الكامن فى هذه الرؤية.

لنحاول الآن أن نطبق الإطار السابق، لنرى كيف تأثر المسيرى به، أو بمعنى آخر: كيف ظهر ذلك فى فكر المسيرى. ففى كتاباته عن العلمانية نجد أن محور رؤيته لظاهرة العلمانية ينبنى على ثنائيتها وانقسامها إلى طورين متتاليين - كما سبق - هما: «العلمانية الجزئية» و«العلمانية الشاملة». أما عن العلمانية الجزئية فهى تمثل المفهوم الشائع عن العلمانية، أى فصل الدين عن الدولة. وفى ذلك يقول: «العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثَمَّ؛ فهى لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية، وربما دينية، أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، فهى قد تراه إنسانًا طبيعيًا/ ماديًا فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تَلزَم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته، وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنسانى ومقدرة الإنسان على التجاوز. ولذا فهى لا تسقط فى الواحدية الطبيعية/ المادية، بل تترك للإنسان حيِّزَه الأخلاقى والروحى يتحرك فيه (إن شاء)».

أما العلمانية الشاملة فهى «رؤية شاملة للعالم، ذات بُعد معرفى (كُلىٍّ ونهائى)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. وهى رؤية عقلانية مادية، تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التى ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة هى وَحْدةُ الوجود المادية)، وأن العالم بأسره مكوَّنٌ أساسًا من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوى أية أسرار، وفى حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف. وهى لا تكترث بالخصوصيات أو التفرُّد، أو المطلقات أو الثوابت. فهى رؤية

واحدية طبيعية مادية. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى هما مصدر المعرفة، فالعالم المدرك لحواسنا يحوى داخله ما يكفى لتفسيره والتعامل معه)، كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هى المصدر الوحيد للأخلاق)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية). وهى رؤية للإنسان (الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثَمَّ هو ظاهرة بسيطة أحادية البُعد، وهو كائن ليس له وعى مستقل، غير قادر على التجاوز والاختيار الأخلاقى الحر). ولذا يمكن القول بأن العلمانية الشاملة تعبير عن النزعة الحلولية الجنينية. كل هذا يعنى أن كل الأمور فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، تاريخانيةٌ زمنية نسبية، لا قداسة لها.. مجرد مادة استعمالية!.

وهنا نلاحظ تردد الثنائية فى التعريفين. فالعالم، أو واقع الإنسان، ينقسم إلى قسمين: فيزيقا وميتافيزيقا، مادى ـ طبيعى وروحانى. كما أن هذه المناطق الفكرية محدَّدة لا تتشابك، فأصل العالم هو الثنائية. ومن ثَمَّ رأى عبد الوهاب المسيرى أن إشكالية العلمانية الشاملة هى محاولتها الدؤوبة إزالةَ الفوارق بين هاتين المنطقتين، ومن ثَمَّ اختزال العالم إلى بُعد واحد وجزر منفصلة.

وهكذا يتبدى أن تصور المسيرى لإشكالية العلمانية الشاملة يكمن فى أنها تجعل من العالم بعداً واحداً متشابكًا، ولا تفصل بين الروح والمادة، ولا الفيزيقا والميتافيزيقا، ومن ثَمَّ يندمج الإنسان تمامًا فى المادية الواحدية، وتَحُلُّ القيم الموضوعية محلَّ القيم الإنسانية. وعلى هذا يرى المسيرى أن الدولة المُعَلْمَنة جزئيًا يكون فيها الإطار العام للحياة عامةً خاليًا من القيمة، بينما تظل الحياة الفردية محكومة بالقيم الدينية والرؤى الهيومانية.

ثم يتطرق المسيرى إلى أمثلة عدة، فتارةً يضرب مثالاً بالسينما الأمريكية، وكيف أنها تمثِّل ذلك النموذج الواحدى الطبيعى. فيذكر أن البطل البرجماتى «لا يدين بأية مرجعيات أخلاقية (سوى القوة والعنف والسرعة)، يقع فى حب فتاة جميلة هى البطلة (ولعل كلمة «حب» هنا كلمة متخلفة قليلاً، فهو فى الواقع «يشتهيها» وحسب، وعلى استعداد أن «يتعايش» معها!)، وتظهر بعض الصعوبات التى

يتجاوزها البطل الدارويني، ويفوز بما يشتهى وينغمس فى الإشباع الفورى».
وهكذا يتحول العالم إلى صورة ذات بُعد واحد، بلا ميتافيزيقا أو تجاوز للحقيقة الطبيعية للإنسان.

نقطة أخرى نستشهد بها توضيحًا لرؤية المسيرى، وهى رؤيته لإشكالية علم الاجتماع الغربى. فى هذا السياق يمكن تلخيص رؤية المسيرى فى نقطتين أساسيتين مرتبطتين: أولاهما تأكيده على إخفاق علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج شامل لتفسير الظاهرة، بسبب أنه يستند فى مرجعيته إلى العلمانية الشاملة، ومن ثَمَّ نجده يجادل قائلاً: «إن كل هذه العناصر ساهمت ولا شك فى أن يُخفق علم الاجتماع الغربى فى أن يطور نموذجًا شاملاً ومركبًا للعلمانية. ولكن أهم العناصر التى ساهمت فى ذلك الإخفاق هو أن مرجعية علم الاجتماع الغربى والعلوم الغربية الإنسانية ومنطلقاتها هى العلمانية الشاملة». فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب «فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، حتى تصبح العلوم محايدةً، خاليةً من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فرى value-free). والخطاب التحليلى السائد فى العلوم الإنسانية الغربية خطاب مادى سيطرت عليه فكرة وَحْدة (أى واحدية) العلوم، ومن ثَمَّ فقد اتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكَمِّية والنماذج المادية، لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التى تُوجد داخل هذا النطاق وحسب. ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة، إلى أن اختفى مع سيادة الواحدية المادية الموضوعية. ثم انتهى بأن تبنَّت هذه العلوم ميتافيزيقا العلمانية الشاملة، من إيمان بحتمية التقدم، وبأن العقل المادى لا نهائىٌّ قادرٌ على تسجيل كل شىء... إلخ. لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربى نفسُه جزءًا من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة، لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. فبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة، وخصوصًا أن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف وتكلَّس قبل ظهور كثير من الظواهر العلمانية الأساسية».

أما عن النقطة الثانية، وهى شديدة الارتباط بالأولى، فهى عدم إدراك العالم الغربى للنموذج الكامن وراء الثنائيات المختلفة. «فعلم الاجتماع الغربى قد تحددت

مقولاته الإدراكية والتحليلية قبل أن تتم عملية التلاقى (بالإنجليزية: كونفرجانس convergence) بين الرأسمالية والاشتراكية، وقبل أن تظهر الوَحْدة الكامنة وراء كثير من الظواهر. ولذا كان علم الاجتماع الغربى يتصور أن الثنائيات التى ظهرت فى داخل المنظومة العلمانية الغربية ثنائيات حقيقية ذات مقدرة تفسيرية عالية. فكان يرصد الواقع من خلال نموذج الإنسانية مقابل الطبيعية، ونموذج الرأسمالية مقابل الاشتراكية وهكذا، دون إدراك للوَحْدة النهائية الكامنة فيما بين هذه الثنائيات، ودون إدراك أنها ثنائيات واهية فى طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية التاريخية وآليات التلاقى».

إذن؛ فالإشكالية الأساسية لعلم الاجتماع الغربى تكمُن فى عدم إدراكه لنموذج شامل يفسر الظاهرة. وهنا نلاحظ ما سبق ذكره عن بحث المسيرى المستمر عن النموذج، وتجنبه لتفتيت الظاهرة إلى أنماط متشرذمة، وحذره من الانسياق وراء ثنائيات زائفة لا تعبِّر عن الحقيقة الكامنة وراءها جميعًا. لكن يظل الإشكال الأساسى للعلمانية كامنًا فى الواحدية الطبيعية التى تُشرذم الظواهر المختلفة، ولا تتجاوز الحيز المادى الطبيعى.

نحو مقاربة تحليلية لمنظور المسيرى

الآن، وقد تحدثنا عن تصورنا للثنائية: جذورها وعلاقتها بالحداثة «الغربية»، كما تحدثنا أيضًا عن بعض أمثلتها، التى نرى أنها كافية فى هذا المقام الموجز لرسم صورة واضحة عن المنظور العام للمسيرى وتحليله لظاهرة العلمانية الكلية والجزئية، يبقى لنا أن نربط بين الأمرين، ونرى الإشكال الذى تولِّده «الثنائية». لذا سيتركز حديثنا فى هذا الإطار على محاولة الإجابة عن سؤالين هامين، أولهما: حول الوصف أو الإطار الذى تم تحديده وتبنِّيه عن الثنائية، يفسِّر أم يؤصِّل للمقاربة الثنائية الطابع التى تعامل بها المسيرى مع ظاهرة العلمانية؟ وثانيهما: ما الإشكال الناجم عن هذا التصور؟

والإجابة عن السؤال الأول فى حقيقة الأمر تحتاج إلى مساحة كبيرة، لكننا سنحاول أن نوجز بقدر المستطاع. القضية - فى نظرى الشخصى - قضية تصورية فى الأساس. إذ أننا إذا تتبعنا رؤية عبد الوهاب المسيرى فى الأمثلة التى وردت فى موسوعة **العلمانية**، أو حتى فى تحليله للنموذج الأمريكى البرجماتى فى كتابه البارز **الفردوس الأرضى** فسنرى بوضوح ثنائية الميتافيزيقا والفيزيقا مؤصَّلة، بل مرسَّخة، فى رؤيته. فمأخذ المسيرى الأساسى على العلمانية الشاملة هو «الواحدية العدمية»: إما التمركز حول الذات الذى يؤدى إلى البرجماتية التامة وتفكيك الإنسان، وإما التمركز حول الموضوع الذى يؤدى بدوره إلى «حوسلة»[1] الإنسان وتهميش المعنى الإنسانى. أما حقيقة الأمر فهى أن تصور الفصام بين الفيزيقا والميتافيزيقا جزء لا يتجزأ مما طرحناه. فالرغبة فى «السيطرة»، التى هى وصف الحال الإنسانية الدائمة والمحركة بدورها للجدلية التاريخية، يجب أن تفترض بداثية الفيزيقا والميتافيزيقا، أو بمعنى آخر يجب أن تعمد إلى تجريد الحقيقة فتحولها إلى مُثُل مجردة. فمن أجل أن يتحقق فعل السيطرة يجب أن تكون هناك ذاتٌ متجاوزة مسيطرة، وموضوعٌ مسيطَر عليه. ومن ثَمَّ؛ تتحول الحقيقة الكامنة إلى مثَال مجردَ Abstract Form يتطلع إليه الإنسان ويعمل جاهداً للوصول إليه، فيقسِّم العالم إلى فيزيقا وميتافيزيقا متجاوزة. على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد. فعندما يتحول المثال إلى ميتافيزيقا، ويتحول العالم إلى ثنائية حادة بين الذات والموضوع - تبرز، ثم تأخذ فى التفاقم، إشكالية الطرف أو الشخص الثالث العَثْرة Third person. ففى حالة الثنائية تتركز المحاولة البشرية فى سبر نقاب العلاقة الثنائية بين الذات والموضوع، ومن ثَمَّ فهى تتقمص دور الشخص الثالث المراقب للعلاقة بين الذات والموضوع، وتأخذ فى التنقيب عن الحقيقة فى هذه العلاقة المفترضة. لكن الإشكال الذى سيبرز لا محالة هو أن الحقيقة ستُختزل تمامًا إلى مفهوم موضوعى. فالذات تتحول - بوجود الفرد الثالث - إلى موضوع، والرؤية الذاتية تُستبعد باعتبارها عاراً نسبيًا مشينًا. ومن ثَمَّ تنتهى الحال بنا - كما سبق وأن

---

(١) تحويل الإنسان إلى مجرد وسيلة.

أوضحنا ـ إلى منظورين: إما التماس الحقيقة في الموضوع فقط، فنذهب في ذلك مذهب التجريبيين. وإما أن نرى الحقيقة في المثال الموضوعي السابق للتجربة والكامن في الوعي.

وفي حقيقة الأمر لا تقتصر عملية الثنائية والتحول إلى الموضوعية على هذا الحَلْقة المفرَغة من محاولة تجاوز الذاتية والتنقيب عن أصول المعرفة الموضوعية، فالمشكلة أعمق. فتلك الرؤية الموضوعية عندما تحوِّل العالم إلى قطبين منفصلين، عبر الثنائية، تؤدي لا محالة إلى بناء رؤية حتمية عن الكون. فبينما تؤدي الموضوعية الحسية Sensationalism إلى حتمية ميكانيكية تجريبية؛ تؤدي العقلانية إلى حتمية عقلانية Rational Determinism ـ إذا صح أن نطلق عليها ذلك ـ وذلك هو جوهر إشكالية المعرفية الحداثية الثنائية. فكما أسلفنا، تقوم المعرفة (الإبستمولوجية) الحداثية الرياضية على ثنائية الصحيح والخطأ True and False، وهي أساسيات المنطق الصُّوري الرياضي الذي تتحرك في فَلَكه معظم، بل كل، التصورات القائمة بوعي أو بدون وعي. وإشكالية هذا المبدأ أنه لا يتحقق ولا يعمل إلا من خلال مَقياس Propositionيمكن من خلاله قَبولُ أو رفضُ أطروحة معرفية ما، تأكيدُ طرحٍ معرفي أو نفيُه. بمعنى آخر: أنها تحدد قوالبَ معينة ثابتة لمفهوم المعرفة.

وهكذا تقف هذه الرؤية عاجزة أمام الكثير من الماهيات التي لا يمكن معرفتها unknowable باستخدام تعريف كانط لها، بل إنها تختزل الظواهر كلَّها إلى ثبات موضوعي لا علاقة له بديناميكا الواقع.

ولكن، كيف نفسِّر إشكالية العلمانية كما طرحها الدكتور المسيري؟

بمعنى آخر: ما الإشكال الكامن في تحليل ظاهرة العلمانية كما قدَّمه المسيري من خلال رؤيتنا؟

من أجل أن نرصد ذلك يجدر بنا الآن أن ننتقل إلى محاولة تفسير ما تم رصده وعنونته بالظاهرة العلمانية، لنرى مدى قابليتها للتفسير تبعًا لما طورناه من رؤية عن الحداثة والإشكال الفلسفي الكامن وراءها.

إن الحداثة كما أسلفنا تمثل في المحيط الزمني للكائن البشري النقطةَ المحدَّدة

التى بدأت فيها المحاولة الإنسانية للتجاوز من أجل السيطرة فى التسارع والتعاظم، لتصل إلى ذروتها فى الإبستمولوجيا العلمية المرتكزة فى الأساس والمضمون على ثنائية الصحيح والخطأ true and untrue. فكما أوضحنا فيما تقدم يؤدى هذا الفصام الثنائى إلى إشكال الطرف الثالث، بمعنى أن ثنائية الذات والموضوع تحتِّم وجود طرف ثالث له خاصية عدم الانحياز، كما أن له «سلطةَ» قَبول تلك المقولة أو رفض الأخرى معرفيًا تبعًا لمقياسه المتجاوز، ومن ثَمَّ تتحول العلاقة بين الذات والموضوع إلى هيكل موضوعى جديد، وتستحيل الرؤية أو المنظور - لأنها طبيعته الأساسية كأداة إبستمولوجية، إلى حتمية موضوعية، أيًا ما كان تشكُّلها. وبما أن الحقيقة تكمن فى الموضوع، وبما أن الحقيقة الموضوعية حقيقة نسبية ظرفية تبعًا لما أثبته العلم المعاصر، فإن مفاهيم كالدين والأخلاق تأخذ أشكالاً تتفق وتلك الميتافيزيقيات. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن توماس هوبز فى الجزء الأول من كتابه الشهير **التنين** Leviathan (الذى يُعدُّ من أمهات الكتب التى أصَّلت للفلسفة التحليلية والسياسية المعاصرة) الذى تحدَّث فيه عن الإنسان ككائن فى سياق حديثه عن نتائج وخلاصات «الخطاب»، يقرر أن التصديق، أو الإيمان بمقولة ما، على أسس لا تستند إلى تعريفات سليمة - التى هى بالنسبة له تكتسب مشروعيتها وصحتها من داخل الموضوع، كما يوضح فى جزء متقدم من الكتاب - هو فى الأصل إيمانٌ وتصديقٌ بالشخص الناقل. على هذا، فالاختلاف مع مقولة دينية ما لا يتعارض والإيمانَ بالذات الإلهية، وإنما هو اختلاف مع مصداقية حامل ذلك الكلام. من هنا تتضح الإشكالية، فحينما تكمن الحقيقة فى الموضوع يؤدى هذا إلى التفتيت من أجل الوصول إلى نظرية، ومن ثَمَّ يفقد المعنى كُلِّيتَه. فالبحث الدائم عن إجابات محددة نهائية من خلال الـ Theorea - أو «النظرة» كما يطلق عليها الإغريق القدامى - يوجب تفتيت الظاهرة أو المقولة من أجل السيطرة عليها وإخضاعها لقياس الصحيح واللا صحيح؛ إذ أن هذا التفتيت يساعد على نَظْمها فى سياق منطقى ممنهج، يتفق والطبيعةَ الحتميةَ للمنظور. وهكذا يتفاقم الإشكال. فتحويل الدين - أو غيره - إلى مقولات موضوعية مفتَّتة، تخضع فى الأساس لعملية «رشدنة» مستمرة، أدى إلى تحويل

الجوهر إلى ميتافيزيقا متجاوزة تتمثل فى عشرات التجليات ؛ فتتمثل فى «الأمة» أحيانًا، وتتمثل فى «الجنس» أحيانًا، وتتمثل فى «الرومانطيقية الثورية» أحيانًا أخرى. وهذا ما يمكن أن يفسر ظاهرة العلمنة الشاملة أو الواقع فى «الفردوس الأمريكى الاستهلاكى». من ثَمَّ؛ فهى تعاظُم، أو منتهى، الثنائية Apotheosis of duality والمعرفية العلمية.

إن حقيقة الشيء ـ الشيء ذاته itself ـ أبعدُ من محصلة إسقاطات الزوايا والمناظير المختلفة الممكنة. أو بمعنى آخر: الشيء كما يرى من لا مكان nowhere. بل إن الشيء فى ذاته هو كما يُرَى من كل مكان، كما أبرز فيلسوف الظاهراتية الفرنسى ميرلو بونتى (Merleau- Ponty)[1] فى كتابه **ظاهراتية الإدراك** Phenomenology of perception. إنه محصلة التجربة الكلية الذاتية والقوى المختلفة التى تشكِّل محيط التجربة، والذى له اتجاهيةٌ وقَصْديةٌ واحدة.

الإشكال يبدأ من محاولة طرح إجابة محددة وقطعية، وتلك هى إشكالية الحداثة والازدواجية التى اختزلت الحقيقة إلى تجاوز لا نهائى، فسقطت بذلك فى الحتمية الميتافيزيقية. إن هذا ليس موضع طرح البديل، وإنما هو محاولة لإلقاء الضوء على إشكالية هامة معقدة، لن يكون حلُّها باستقدام تصور يَحُلُّ محلَّ ما هو قائم، وإنما سيكون من خلال إعادة اكتشاف ما يُكتشف فى كل لحظة فى ديناميكا التجربة وحقل الظاهرة.

خاتمة

لا أظن أن هناك منصفًا يمكنه أن يبخس المسيرى حقه فى كونه يمثل طفرةً فى الفكر العربى بصفة عامة باعتبار انتمائه الجغرافى والقومى، والفكر الإسلامى بصفة خاصة باعتبار تأصُّله الفكرى. فالمسيرى، كما سبق، اكتسب تميُّزه من خلال

(١) ميرلو بونتى هو أحد أبرز نماذج الفينومينولوجيا الحديثة، خاصةً فيما يتعلق بمحاولات هذا المنهج الفلسفى الثرى لتجاوز الرؤية القطبية المعرفية، والتى ترتكز فى الأساس على افتراض ثنائية الذات والموضوع.

محاولة مجاوزة إشكالية التحيُّز عميقة الجذور فى الفكر العربى، ومحاولته الدؤوبة لبناء نموذج تفسيرى شامل يتجاوز المستوى الأيديولوجى فى التحليل - ونقصد بالأيديولوجى ما سبق طرحه عن كونه تصوراً حتميًا للأنساق السياسية والاقتصادية، ولا نقصد الطبيعة الأيديولوجية للإنسان.

ففيما يختص بإشكالية التحيُّز حاول المسيرى، قدر جهده، الخروج من دائرة التحيُّز الشديدة خاصةً ضد كل ما هو «غربى»، بخلاف ما هو شائع فى الخطاب الإسلامى المعاصر، محاولاً أن يعالج الظاهرة من خلال الإطار والسياق الحضارى الذى ظهرت فيه، مستعينًا فى ذلك بما يطوِّره من مقولات معرفية ونماذج تفسيرية مستمدة من ذات الإطار، والعاكسة حتمًا لرؤيته له. وهكذا، حاول أن يتجنب، قدرَ جُهده أيضًا، إخضاعَ نماذج فكرية لأطر تفسيرية مغايرة لتلك التى ظهرت فيها، حتى لا ينتهى إلى مقولات مسطَّحة مشرذمة، كتلك الشائعة فى الخطاب العربى والإسلامى بصفة عامة.

وأما عن الإشكال المختص بالنموذج التفسيرى، فقد قطع المسيرى فيه شوطًا كبيراً. فكما أسلفت من قبل، يعمد المسيرى دائمًا إلى تحليل الظواهر وردِّها إلى نموذج تفسيرى كامن، قادر على إبراز الإشكالية ومعالجتها. بمعنى آخر: يعمد المسيرى دائمًا إلى استخراج مقولات معرفية عامة لبناء نموذج تفسيرى موحَّد وشامل لفهم الظاهرة المأخوذة فى الاعتبار، مما يعد تجاوزاً لإشكالية الخطاب المؤدلَج الراسخة فى الخطاب العربى الإسلامى المعاصر.

لكن يبقى السؤال قائمًا حول إشكالية الحداثة، والتى تمثل فى نظرى العقبة الكؤود والفجوة العظمى التى تواجه الخطاب الفكرى، باختلاف تأصيلاته أو منابعه الثقافية والقومية.

إننا، كما أوضحنا فى الجزء الأخير من مقالنا هذا، نقف أمام إشكالية معقدة يصعب تجاوزها، هى إشكالية الحتمية الحداثية، المتمثلة فى الثنائية والتجريد والميتافيزيقا. ولعل البعض سينبرى مدافعًا بدعوى أن فى هذا خلطًا للأوراق، وأنها محاولة لوضع الكل فى سلة واحدة. ولكننا - كما أوضحنا أيضًا من قبل - نشترك

في هذه الإشكالية مع الكُلِّ الإنساني، لكننا نمتاز بما لدينا من أطروحات إسلامية لها مقدرة كبيرة، في نظري، على تجاوز تلك الهُوَّة، ومحاولة الرجوع إلى الظاهرة في صورتها الأولى الأساسية.

إن إشكال الخطاب الإسلامي المعاصر هي «العقلنة» الساذجة، والتنظير المسطح، والمحاولة الدؤوبة للدفاع وإثبات الشمولية والإحاطة، مع أن هذه ليست هي القضية. وإن كانت؛ فإنها رأسُ الهرم لا قاعدتُه. إن المناط بأي خطاب يدَّعي لنفسه الشرعية هو أن يُعيد مساءلة الحقيقة الأساسية للعلاقات الأنطولوجِّية في الكون، وأن يعيد النظر إلى مسألة الظاهرة نفسها بعيداً عن أية تحيزات أو تصورات موضوعية مسبقة. تلك هي بداية الطريق.

*

نقد النموذج المادى «الغربى» المعادى للتاريخ

أحمد ثابت*

للتفاعل مع الواقع هدف مركزى، هو تفسيره بغرض إدراكه، وليس فقط الاقتراب من هذا الواقع وتجلياته، وتحولاته، وصيرورته الفعلية، ولكن أيضًا بغرض أن يُستحضر الوجدان والعقل فى هذا التفسير. ويكتسب هذا الحضور فعاليته عندما يريد الإنسان عمومًا، والمثقف خصوصًا، أن يُغيِّر ويطوِّر من هذا الواقع.

والواقع هو الفضاء الاجتماعى بتركيبيته وتعقيداته. هو البيئة.. الدنيا. ولكنه الدنيا لا على أنها طبيعة جامدة مُصْمَتَة، بل باعتبارها ميدان تفاعل الوجدان والعقل بمختلف مصادر التكوين لهما: ثقافة، دين، تراث، نمط تفكير، رؤى للعالم وللذات، هى ميدان تفاعل الوجدان والعقل مع الطبيعة بما ينتج تركيبًا إنسانيًا بسمات معينة وبعلاقات محددة. وخطورة دور الفاعل الاجتماعى، الذى قد يكون الإنسانَ بكينونته المتداخلة المترابطة، وقد يكون الحركات الاجتماعية، وقد يكون التشكيلَ الحضارىَّ - وعمادُه البشر الصُّنَّاع - خطورة هذا الدور فى السعى إلى التغيير والبحث عن الحرية والسعادة والوفرة، بكلمات «آلان تورين» السوسيولوجى الفرنسى المبدع، تكمن فى أن العقل إذا وضع على نفسه حدودًا فى التفكير والانطلاق، أو إذا تصور أن هناك نماذج محددة مرئية فى الواقع مستجلبة من الآخر - أى من حضارة أخرى - ؛ فمعنى ذلك أن الآخر، أو الآخرين، هم

---

* أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

الذين يصنعون استراتيجية مثلى للتغيير، وطريقًا خطيًا Linear ينبغي السير فيه، وحيث تهيىء الحضارة الأخرى الأذهان. وقد يصل الأمر إلى أن جانب أو آلية الاستعمار/ الاستغلال أو التصرف الإمبريالى القائم على الهيمنة هى التى تشكِّل الوجدان التاريخي والنفسى - وإن لم تخلقه - بما يجعل صاحبه يحصر نفسه داخل حدود معينة لا يرى ما بعدها أو خارجها، ويتصور، إذن، أن طرائق التفكير والممارسة بشأن التغيير هى تلك المرسومة سلفًا داخل حدود نموذج الآخر.

ولعل خطورة هذا النوع من التفكير أنه لا يتنبه إلى مكامن تحيُّز الآخر فى منظومة يفرضها، ولا يرى فيها من يستوعبها دون نقد. هنا يكون من المهم للغاية أن ينشط العقل كى يكتشف منطق وديناميـة التحيُّز حتى لا يقع أسيرًا له، وحتى يدرك أنه مستغرق وجدانيًا ونفسيًا وثقافيًا فى منظومة قيم وسلوك، قد لا تعبر بالضرورة عن هُوية وخصوصيـة هذا الإنسان، أو هذا التكوين الاجتماعى، أو هذا التشكيل الحضارى. وعلى الرغم من أن هذه القضية بالغة الأهمية لدى العديد منا، لكن الأهم من ذلك هو أن يدعو المثقف الفاعل أمته وزملاءه من الجماعة المثقفة إلى اكتشاف المنطق الكامن والجدل الداخلى فى المنظومة الحضارية الغربية، وما فيها من إبداعات علمية وثقافية وفكرية، التى هى - بلا شك - فاعلة جدًا فى التاريخ الحديث، بحيث غيَّرت المسارات المجتمعية من التخلف إلى التقدم السريع المذهل. ولكن ينبغى الالتفات إلى أن مثل هذه المنظومة الحضارية الغربية تنطوى على تحيزات لمناهج تفكير معينة، لسلوكيات معينة، لرؤى للذات وللآخر محددة. وباختصار وبكلمات محددة: تغلق العقل عند حدود تفكير وموضوعات معينة، قد لا تنكر الآخر الحضارى: العربى الإسلامى، الصينى، الهندى، الأفريقى. . . إلخ، لكنها تنعى عليه وحده أنه نسق مغلق غير قادر على التكيف، دائرى، سيظل هكذا دائريًا، إلى أن يستوعب ويهضم ويتمثل النموذج الحضارى المادى الاستهلاكى الغربى بتحيزاته.

وعبد الوهاب المسيرى - ذلك المفكر العربى المبدع، صاحب العقلية النقدية المتميزة - هو من المثقفين العرب القلائل الذين وظفوا أنفسهم لاكتشاف القوانين التاريخية

والاجتماعية لصيرورة العلاقة بين النظام والفاعلين، وذلك عبر جهد طويل وشاق أخذ منه عصارة فكره وأعصاب عقله. وهو مثقف نهضوى راديكالىّ، يحاول أن يكتشف ما آلت إليه حال النموذج المعرفى الغربى الطاغى والسائد من تغول المؤسسة: مؤسسة السوق، ومؤسسة الاستهلاك، ومؤسسة البحوث، التى وجهت تفكير الفرد الغربى نحو التشيُّؤ المادى، ووضعت حدودًا صماء على آفاق عقله. هذا عن أحشاء البناء الحضارى الغربى، وخصوصًا النموذج الاستهلاكى الأمريكى. أما عن علاقة هذا البناء بغيره من الحضارات، وبالأخص العربية الإسلامية، فالمسيرى يحاول إبراز منظومة ومفاهيم التحيُّز ونقدها.

وعبد الوهاب المسيرى لا يحرص على تكوين مشروع سياسى أو أيديولوجى بغرض التبشير به وجمع المريدين والأنصار من حوله، ثم لينغلق بمشروعه على نفسه، يسكن فيه ويسكنه مشروعه. بل إنه يبحث عن أدوات تحليل وفهم نقديين يتسلح بها كل من يستهدى الإدراك الصحيح للذات وللآخر، ويدعو إلى رؤية جديدة للواقع العربى بتركيبيته، ترتفع به عن التهوين والاختزال والنقل الحرفى عن صورة الآخر عن المجتمع العربى وحضارته، وهذا ما يمكن أن يثرى الفكر العربى الحديث «لا برؤية جديدة وحسب، وإنما أيضًا بمنهج جديد. إذ أن القارئ سيمكنه أن يستخلص بعض القواعد، التى سيمكنه عن طريقها اكتشاف مواطن التحيُّز فى مناهج وأدوات وقيم لم يتم تناولها»[1] كما قال هو نفسه فى دراسته عن «فقه التحيُّز».

ولا تتأسَّس النماذج المعرفية البديلة عند المسيرى بالضرورة على أنقاض النماذج السائدة، ولكنها فى المقام الأول وسائل أكثر تركيبًا لدراسة المجتمعات العربية الإسلامية. والتحيُّز فى المعرفة ورؤية الذات والعالم ليس شيئًا مكروهًا على إطلاقه، إذ أنه يضفى على دراسة وفهم الذات مضمونًا مفاهيميًا ومنهاجيًا خاصًا، لكنه ليس

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى (محرِّر)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة: فقه التحيُّز، سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، هيرندن فرجينيا، الولايات المتحدة، ١٩٩٨، ط٣، ص٢٦.

منغلقًا على نفسه، وليس عنصريًا ضد العالم. وذلك بعكس التحيُّز الكامن فى النموذج المعرفى المسيطر فى الحضارة الغربية، والثقافة الأمريكية على وجه الخصوص. فتأسيس نماذج معرفية جديدة مبتغياً «إثراء النماذج السائدة، ويوسِّع حدودها، ويمتزج بها، بحيث تتحول من نماذج غربية تستند إلى معطيات المجتمع الغربى الحديث، إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية، وبكل خصوصياتها وتعرُّجاتها وتنوءاتها، وتحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصيص»[1].

وإذا كان ما نشاهده فى الواقع من علاقات وحركات ذا بُعْد ثقافى؛ فهو يعبِّر عن نموذج معرفى وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة عقلية مُجردة ونمط تصورى وتمثيل رمزى للحقيقة، وهو نتاج لعملية تجريد (تفكيك وتركيب)، حيث يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويُبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانًا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصور أنه العلاقات الجوهرية فى الواقع. وتتفاوت درجات الاختزال، ويمكن للنموذج أن يكون اقتصاديًا ماديًا، ومن ثَمَّ يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجًا حضاريًا، بمعنى أنه يبغى التوصل إلى مجموعة العلاقات التى تشكل حضارة ما، ويعكس صورة ذهنية لمنجزاتها الحضارية.

لكل نموذج تصورى خلفيته المعرفية، إذ تكمن خلفَ كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد، والتركيب والتضخيم) معاييرُ داخلية، تتكون من معتقدات وفروض ومسلَّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببُعْده الغائى، وتشكل المعايير الداخلية أيضًا جوهر النموذج، والقيمة الحاكمة التى تُحدِّد ضوابط السلوك، وما هو مشروع وما هو محظور، وما هو مطلق وما هو نسبى. هى باختصار مسلَّمات النموذج الكلية أو مرجعيته التى تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية: ما الهدف من الوجود فى

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

الكون؟ الإنسان، مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون، كامنًا فيه، أم مفارقًا له؟

وتؤدى مفاهيم الموضوعية والحيادية لدى إبقائهما جافّين - أى يحكمها الجفاف - إلى عدم إدخال الذات والخبرة الشخصية فى عملية الإدراك والتوصيل. واختفاء الذات يؤدى إلى استخدام المبنى للمجهول، حتى لا يبدو أن الإنسان هو الذى يختار، بل الوقائع هى التى تفرض نفسها «موضوعيًا». ولكن الحقيقة هى أن كل الظواهر نتيجة اختيار، ومن ثَمَّ فهى متحيزة.

ويضع المسيرى عدة قواعد للتحيز باعتباره اختياراً إنسانيًا، إذ هو مرتبط ببنية عقل الإنسان، ولا توجد لغة إنسانية واحدة تتضمن كافة المفردات للتعبير عن الواقع بكل مكوناته. وإذا كان هناك ثبات نسبى للدوالّ، إلا أن التغير السريع هو سمة عديد من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوالّ. فالإنسان يتحيز ثقافيًا عندما ينقل أشياء ومفردات الطبيعة إلى عالمه الإنسانى.

ولكن، كيف يمكن لنا تجريد التحيُّز إلى قيم ومدلولات وقناعات معينة من المعانى السلبية؟ إن التحيُّز يمكن أن يشكل إطاراً للإنسانية المشتركة المتنوعة، لا الإنسانية النمطية. فالقدرة على إدراك ما هو مشترك تؤكد التنوعَ الثرى، ورفضَ التمركز حول الذات. وإذا كان التحيُّز حتميًا، إلا أنه ليس نهائيًا، فالنهائى هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التى تسبق أى تنوع أو تحيز[1].

ويتحدث المسيرى عن أنواع عدة للتحيُّز على هذا النحو[2]:

١ - التحيُّز لما يرى الإنسان أنه الحق، حيث يمكن أن يتحمس المرء للحق والحقيقة وينفعل بهما، بيد أنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذى يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر تحيُّزه، فلا يعتقد أن أحكامه (المتحيِّزة) هى الحكم النهائى المطلق، بل هى مجرد اجتهاد أولاً وأخيراً.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤، ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥: ٤٠.

٢ ـ التحيُّز للباطل بأشكاله المتعددة: التحيُّز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة. وهناك التحيُّز للقوة، فإذا انتصر شخص ما فإنه يفرض إرادته، بينما إذا لحقته الهزيمة يتحول إلى واقعي (برجماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له، دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هنا هي المرجعية الوحيدة.

٣ ـ هناك تحيز واع واضح، وآخر كامن غير واع. يشير التحيُّز الواعي إلى اختيار عقيدة أو أيديولوجيا بعينها، ثم النظر إلى العالم من خلالها، والقيام بعمليات دعاية وتعبئة في نطاقها. أما التحيُّز الكامن غير الواعي فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل مقولاتها وأطروحاتها، وينظر إلى العالم من خلالها دون أن يكون واعيًا بذلك. التحيُّز الواضح عادةً ما يكشف عن نفسه، كما في حالة الدعاية السياسية الفاضحة التي يدرك المتلقي مضمونها، بينما يتأثر هذا المتلقي بالتحيُّز الكامن دون وعي من جانبه، وهذا ما يظهر في الإعلانات التجارية. إذ يدرك المعلن عن سلعة معينة أنه إذا ما ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية مثلاً لدى الإنسان، فإنه يمكن أن يزيد مبيعاته، رغم إدراكه عدم وجود أية علاقة فعلية بين السلعة والدافع الجنسي. فالأفلام الأمريكية تروج لعدد من القيم دون أن يعي المتلقي أنه يُلقَّن من خلالها كثيراً من القيم التي تتحيز لها هوليود، مثل المطاردة والعنف، وهي قيم تنبع من رؤية داروينية للواقع، والتي لو نُقلت إليه بشكل مباشر لأثارت اشمئزازه، ولذا فهي تقدَّم له (في أفلام توم وچيري، وكما في أفلام رعاة البقر كمثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة سلبية، أو نموذجًا معرفيًا وحشيًا.

٤ ـ هناك نوع رابع هو التحيُّز داخل التحيُّز، ويحدث عندما يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل، وذلك بالتركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل منظومة معينة. مثال ذلك التركيز عندنا على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الإنجليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني مثلاً، مع أن جميع هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي. أو أن يقوم باحث

إسلامى بالتحيُّز لإحدى أطروحات الفقه الإسلامى، دون الأطروحات الأخرى، ودون الاحتكام إلى القيم الإسلامية ككل.

٥ ـ وعلى العكس، قد يتحيز باحث لعدد من الأفكار تنتمى إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يأخذ بها كلِّها دون تمييز، بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. مثال ذلك كاتب عربى يتبنى آراء عصر الاستنارة الداعية إلى إعلاء العقل والباعثة على التفاؤل، وفى ذات الوقت ينظم شعرًا حداثيًا متشائمًا يؤكد لاعقلانية الواقع وعبثيته وعدم جدوى استخدام العقل!

٦ ـ هناك تحيُّز كلىٌّ، وتحيُّز جزئىٌّ. وفى حين يشير التحيُّز الكلى إلى تحيز لمنظومة معرفية ما بكل تمثُّلاتها وأطروحاتها، فإن التحيُّز الجزئى هو تبنٍّ لعناصر معينة يراها الباحث ملائمة ويمكنه استيعابها فى رؤيته للكون.

والإنسان فى التحيُّز الجزئى مجتهد، لا يقف ضد الوافد ولا ضد الاستفادة من الآخر أو الانفتاح عليه، فهو يتبنى نسقًا مفتوحًا، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية، ويستعين من الآخر ببعض إسهاماته وإبداعاته، لكنه لا يستعير مقولاته التحليلية الأساسية ذاتها ورؤيته للكون. فالاجتهاد النابع من الذات لا يتنافى والرؤيةَ العلمية، فالعلم الطبيعى لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات، ويترك القيمة والصدق والغاية إلى الإنسان، يحددها حسبما تُملى عليه معتقداته.

٧ ـ وهناك نوع آخر جديد من التحيُّز يكشف عنه المسيرى وينطوى على أبعاد معرفية بالغة الدلالة والخطورة، وهو «تحيُّز واقعنا المادى ضدنا». فقد قام الاستعمار الغربى لبلادنا بهدم المدن القديمة التى تعبِّر عن منظومتنا القيمية، وهدم منازلنا التى تعبِّر عن الهُوية العربية الحضارية، ثم شيَّد مدنًا تجسد منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. ورغم أنها مبادئ هامة إلا أنها انطوت فى الواقع المتعين على تحيُّز لفئة معينة من البشر، فالشوارع الواسعة تخدم راكبى السيارات، بينما كان من الممكن إقامة مدن تفترض أن المشاة أكثر عددًا من هؤلاء. هذا فضلاً عن أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تنطوى على رؤية فى الإدارة، تنطلق من الاعتقاد بضرورة وجود مركز إدارى قوى (دولة قومية مركزية) تتبعه كافة الأطراف. كما

شُيِّدت المنازل بطريقة تتيح دخول أكبر قسط من الشمس فى بلادنا الحارة أصلاً، مما جعل من مسألة تكييف الهواء ضرورة واجبة.

وحدة التحليل عند المسيرى: تركيبية الإنسان وفعاليته

يتمثل السعى المتواصل لنقاد المادية الغربية فى التركيز على خطورة «تأليهها» السوقَ والمجتمعَ والدولةَ على حساب الإنسان ووجدانه ودوره الفاعل. وكذلك محاولة الكشف عن خطورة المنطق الكامن وراء التحول لما يسميه المسيرى «الغيبية العلمية الجديدة»، التى تزعم لنفسها احتكار الحقيقة المطلقة، تلك الغيبية التى أسستها التوجهات المادية المسيطرة فى الحضارة الغربية، والتى تنسب إلى نفسها القدرة على تحقيق الفردوس فى الأرض، بالزعم بأنه يمكن إشباع كل رغبات البشر من خلال إحلال منطق يرى أنه ليس على الإنسان سوى أن يقيس نجاحه بقدرته على التعامل مع آليات السوق، وتسخير الطبيعة إلى أبعد الحدود، والنظر إلى الإنسان ككائن كَمىٍّ محض لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى، وأنه يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط[1]. ويؤكد هذا المنطق على أهمية السعادة الدنيوية المباشرة، كما ينكر أن الإنسان كَيْفٌ مركَّب فريد، أو أنه يصنع البيئة التاريخية التى تشكِّل وجدانه. فقد بزغت الدولة الاستهلاكية المنظمة التى تزعم أنها ستحقق كل الرغبات، وستقضى على كل التوترات، مما أدى إلى اختفاء مفهوم الممارسة الإنسانية الجماعية المسترشدة بحكمة التاريخ الواعية، والخاضعة لقوانين المحاولة والخطأ[2].

اكتشاف موضع الإنسان فى الطبيعة هو ما يركز عليه المنهج التركيبى المعرفى الذى صاغ المسيرى ملامحه العامة. فقد أدى انطلاق الفلسفة المهيمنة فى الحضارة الغربية من القانون الطبيعى ـ كمحرك ديناميكى للأحداث ـ إلى تحول القانون

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

الطبيعى هذا إلى «القانون المادى»، كما اختزل «الإنسان الطبيعى» إلى «الإنسان المادى»، حيث تم تعريف الإنسان الطبيعى بأنه شخص يُعرف فى إطار وظائفه الطبيعية البيولوجية، ويعيش حسب قوانين الحركة المادية. والفلسفة المادية متجاوزة للإنسان، وترفض الإله كشرط من شروط الحياة[1]. وبعد أن يبيِّن المسيرى الأطروحات الأساسية للفلسفة المادية يتحدث عن خصائص «الإنسان الطبيعى (المادى)» فى إطارها[2]:

١ ـ فهو إنسان بلا حدود تجتمع فيه مختلف السمات الأساسية للطبيعة/ المادة، فهو يشكل معيارية ذاته، مكتف بذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه.. لا اجتماعية تاريخية، ولا أخلاقية جمالية. فهو يعيش فى الزمان الطبيعى الحر، وليس فى الزمان التاريخى الإنسانى الذى تتحكم فيه القيم والأعراف.

٢ ـ ولا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة، فما هو إلا جزء عضوى لا يتجزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، ذلك أن الحيز الإنسانى مُغيَّب تمامًا.

٣ ـ ومعنى هذا أن الإنسان خاضع تمامًا لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، تحركه كيفما شاءت، وحيث يدور فى حتمياتها، يتوحد معها، ولا يمكن التعامل معه إلا على أساس وظائفه البيولوجية ودوافعه الطبيعية المادية.

٤ ـ ورغم أن سلوك الإنسان أكثر تركيبًا من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، فإن الاختلاف يبدو فى الدرجة وليس فى النوع. فالإنسان، بأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه، مجرد جزء من بنيةَ فوقية يُردُّ فى الواقع إلى البناء المادى التحتى: الطبيعة/ المادة وقوانينها. والإنسان هنا يُختزل إلى صيَغ كمية ورياضية بسيطة تُستخدم فى العلوم الطبيعية، ويمكن توظيفه وحوسلته (أىَ تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية).

٥ ـ والإنسان تبعًا لهذه الفلسفة لا يشكل مركز الكون، وليس وجوده ضروريًا

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد، المجلد الأول: الإطار النظرى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨، ص٧٠: ٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣، ٧٤.

لحركة الكون. بل إن العقل والخيال، ومقدرة الإنسان على التجاوز والترميز والتجريد، تشكل عوائق تقف فى طريق محاولة هذا الإنسان الإذعانَ للطبيعة والتحرك معها والخضوع لحتمياتها.

٦ ـ والإنسان الذى يصير إنسانًا طبيعيًا/ ماديًا لا تشغله أية أسئلة معرفية نهائية وكلية كبرى. فأسئلته كلها عملية مادية، محصورة بالبيئة والاحتياجات المادية المباشرة. ومن هنا تحركه أخلاقيات طبيعية/ مادية برَّانية، تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة الكامنة فى البقاء فى إطار المادة. ويصير مصدر القيم، بالتالى، ليس الإلهَ ولا الإنسانَ، بل الطبيعة، حتى إنه يمكن، عن طريق دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسةً إمبريقية، الوصول إلى منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/ مادية) يستطيع الإنسان أن يعيش بها، وأن يحقق مصلحته وبقاءه المادى ولذته.

٧ ـ الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، فى حركة دائمة وتغير دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية أو أخلاقية، أو حتى إنسانية، فمثل هذه المعايير خاضعة لقوانين الحركة. وعلى المستوى الرمزى يتم إدراك الإنسان الطبيعى عن طريق رموز طبيعية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة، وهى عادةً صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان والنبات (عضوية)، أو من عالم الأشياء (آلية)، أو خليط منهما.

الإنسان إذن نتاج لعملية تطور المجتمع، ويخضع لقوانين التطور الطبيعية كما هى كينونته عند نيتشه وإنجلز. ويصوغ عبد الوهاب المسيرى كينونة بديلة، متجاوزة للمادة ولقوانين الحركة النابعة منها. ففى مقابل «الإنسان الطبيعى» يضع «الإنسان الإنسان»، فإلى جانب الوظائف البيولوجية والأنشطة الطبيعية هناك أنشطة أخرى، مثل الدين والفن، هى التى تجعل من الإنسان كائنًا مركبًا متعدد الأبعاد، قَلِقًا يسأل أسئلة كلية، ويحمل عبء الهُوية والمسئولية الخُلُقية.

لقد نادت الفلسفة المادية بالعقلانية، ولكن مع الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده، دون مساعدة من الوجدان/ الإلهام والعاطفة والوحى، حيث اقتصرت على القول بأن العقل إن هو إلا جزء من الحقيقة المادية الصلبة باعتباره لا

يوجد إلا داخل حيز التجربة المادية، مقيَّداً بحدودها، لا يمكنه تجاوزها. وهذا يعنى فى الواقع أن العقل عقل مادى، يقوم بإعادة إنتاج العالم المادى عن طريق مقولات الطبيعة/ المادة فقط، والعقل المادى يتعرف على الحقائق المادية فقط (يعرف ثمنها، أو حجمها، أو كثافتها، أى صفاتها المادية فقط) ولكنه لا يعرف قيمتها، فالقيمة شىء متجاوز لعالم المادة.

وقد أفرزت الفلسفة العقلانية المادية بالمعنى السابق ممارسات غيرَ إنسانية بالمرة فى التاريخ الغربى، بل معادية تمامًا للإنسان وللبشر. مثال ذلكً: النازية التى أبادت الملايين من الغجر والسُّلاف واليهود والأطفال المعاقين والعجائز بزعم أنهم «أفواه مستهلكة غير منتجة useless eaters»[1]، فقد نظرت إلى البشر كما لو أنهم مادة استعمالية نسبية تخضع لقوانين الطبيعة/ المادة، فمن يحيد عنها (مثل الأطفال والمعاقين والرجال المسنين) لابد من التخلص منه بأسرع وقت وبأكثر الوسائل كفاءة. كما قام روبسبير بالتخلص من أعداد كبيرة من البشر تحت ستار «مصلحة الشعب» - التى يقررها هو بالطبع! وكما تخلص ستالين من ملايين الفلاحين (الكولاك) بزعم أنهم كانوا يَعوقون عمليةَ الإنتاج المادية الحتمية.

والعقل المادى لا يؤمن إلا بالتجريب. ورغم أن هذا التجريب يُعدُّ من أهم أدوات التحليل والبرهان ودراسة وتفسير الظواهر، إلا أن العقل المادى الذى أفرزته النماذج العقلانية المادية لا يعترف بأية شرعية للأقوال والأفكار خارج نطاقها المادى المباشر المحسوس. وهنا تُفرض القيود على العقل الإنسانى والعقل النقدى ممن تتوافر له مسحة من الاستقلال عن حركة الطبيعة/ المادة، «وبذلك يختفى الإنسان كمرجعية نهائية، بل يختفى مفهوم الطبيعة البشرية نفسُه، ثم تختفى سائر المرجعيات، وتصبح الإجراءات هى الشىء الوحيد المتفق عليه»[2].

فالفلسفة المادية إذن فلسفة وضعية تتعامل مع الأشياء والظواهر والإنسان نفسه ككائنات قابلة للتجربة، ولا تلتفت فى صياغتها وجدان الإنسان إلى التاريخ والقيم

---

(١) المرجع السابق، ص٧٧.
(٢) المرجع السابق، ص٧٨.

والميتافيزيقا. ومن هنا فهى تخط صورة واحدية للإنسان، وتنظر إليه إما كشخصية صراعية دموية تستطيع اختراق كل الحدود وتوظيف قوانين الحركة لحسابها، أو كشخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذان تصوران غير مقبولين لما يلى[1]:

أ) تخفق الصورة الأولى فى كشف الجوانب النبيلة فى الإنسان، مثل قدرته على التضحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أبيه وأمه، وقدرته على ضبط نفسه من أجل مُثُل عليا.

ب) تزعم الصورة الثانية أن الإنسان لا يستطيع الثورة والتجاوز. ومع أن العصر الحديث شهد هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى تكنوقراطية محافظة، فإن المادية لم تتمكن تمامًا من قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع.

العقل الدائرى والجدل الدائرى

يطبق المسيرى نقده للفلسفة الوضعية المادية على المنطق الذى تأسَّست عليه الحضارة الأمريكية والكيان الصهيونى فى فلسطين. فقد شيَّد هذا المنطق على أساس معاداة التاريخ. فالبروتستانت المتطهرون «البيوريتانيون» هاجروا من أوربا إلى الأرض الجديدة (أمريكا الشمالية) هربًا من المشكلات التى أثارها التاريخ الأوربى، وقالوا إن من العسير عليهم البقاء داخل الكنيسة الإنجليزية البروتستانتية، لأنها ـ حسبما يرون ـ لم تبتعد بما فيه الكفاية عن النمط الكاثوليكى فى العبادة، بما فيه من تماثيل وطقوس وزخارف. ومن هنا نادوا بضرورة «تطهير» العبادة المسيحية من كل العناصر الدخيلة التى لم يأت لها ذكر فى العهد القديم أو الجديد، وقرروا العودة إلى البساطة الأولى، وتأسيس مجتمع جديد يصهر الكلَّ تحت سيطرة الرجل الأبيض البروتستانتى الأنجلوساكسونى White Anglo-Saxon Protestant (wasp)، ويبدأ تاريخه فقط من اليوم الذى هاجر فيه هؤلاء لتأسيس نموذج ناجح للحياة يحقق سعادة البشر بمعايير مادية، حتى إنه ينقل الفردوس من أعاليه فى السماوات إلى الأرض فيصبح فردوسًا أرضيًا.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٠.

وهناك مشابهة واضحة بين الرفض البيوريتانى الأمريكى هذا للتاريخ الأوربى، والرفض الصهيونى الإسرائيلى للتاريخ اليهودى فى الشتات (الدياسبورا). ويقوم الرفض هذا على أن الوجود اليهودى فى أية حضارة غير يهودية بمثابة ظاهرة شاذة ومرض روحى، ولذلك فإن استيطانهم فى «أرض الميعاد» هو «عودة إلى البساطة الأولى»، حينما كان اليهود يعيشون ككيان قومى مستقل فريد، لم يتأثر «بالشوائب التاريخية» غير اليهودية (مع أن مملكتى اليهود العبرانيين فى المشرق العربى لم تدم سوى سنوات معدودة فى عمر التاريخ، فضلاً عن أنها لم تكن ممالك نقية خالصة كما تزعم الأسطورة الصهيونية!)[1]. ويرى الصهاينة أن التاريخ اليهودى يؤدى إلى النهاية الإسرائيلية السعيدة.

ومثلما زاوج المهاجرون البيوريتانيون إلى الولايات المتحدة بين تفسيرهم الدينى الضيق، والعنصرى فى نفس الوقت، لأنه يرى أن تخلُّص البيض من الهنود الحمر واحتلال أراضيهم هو تحقيق لإيمان المسيحى بالخلاص وبالسر الإلهى - فإن الصهاينة زعموا أن هجرتهم إلى فلسطين هى هجرة الرواد الذين يحققون النبوءة المزعومة، نبوءة عودة «شعب الله المختار» إلى أرضه الموعودة، بعد تيْه طويل فى غياهب الشتات ومآسيه، ومن هنا يتشابه «الفردوس» الصهيونى مع نظيرَهِ الأمريكى فى ممارسة العنف العنصرى[2]. ومما يثير الانتباه تبرير الإبادة فى كلٍّ من التجربتين بإلقاء تبعة القيام بها على الطرف الآخر: العرب الفلسطينيين والهنود الحمر! فقد «كان الرجال يمسكون بالمحراث بإحدى أيديهم والبندقية بالأخرى، وكانوا يُعَدُّون من المحظوظين إن لم يُتلف «عدوهم المتوحش» نتاج عملهم الشاق إما فى الحقول أو فى مخزن الغلال»!

يكتب المسيرى مفسراً أسباب إخفاق أسطورة بوتقة الصهر، التى ظلت مسيطرة على الوجدان الأمريكى، بعد فشل صيغة «الواسب» لاستيعاب الأقليات داخل النسق الحياتى وتحت قيادة الرجل الأبيض. فقد كان أول مشهد لانهيار الأسطورة

(١) انظر فى ذلك: د. جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيًا، تقديم: د. عبد الوهاب المسيرى، القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥٤٢، فبراير ١٩٩٦، ص٥٥: ٦٤.

(٢) المسيرى، الفردوس الأرضى، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢١.

مع ظهـور الكيـان الإسـرائيلى وتراجع التيـار اليـهـودى الإصـلاحى فى الولايات المتحدة. وكانت الحركة الصهيونية واجهت مقاومة عنيفة من اليهود الأمريكيين، ممن سيطرت عليهم آنذاك اليهودية الإصلاحية المطالبة بالفصل بين القومية والدين، وبتحويل الولاء اليهودى إلى ولاء دينى خالص. بيد أن اشتداد هجرة يهود شرق أوربا إلى فلسطين دعم من شوكة الصهيونية بما مكنها من حصار التيار الإصلاحى، الذى انتهى به المطاف إلى تأييد ظهور إسرائيل، تأييداً فاتراً فى بداية الأمر، ثم تأييد مهووساً محموماً بعد ذلك. ونجم عن سقوط الأقلية اليهودية الأمريكية فى قبضة الفكر الصهيونى أن روَّج اليهود الأمريكيون لنغمة جديدة تتمحور حول «تفرد الشخصية اليهودية» و«استقلالها»، وحول وَحْدَة الوجود اليهودى. وأخذت مناهج التعليم اليهودى فى أمريكا تؤكد على عزلة اليهود واضطهادهم، وتظهر عنصر الاستمرار فى التاريخ اليهودى، مما يحوِّل الوجود اليهودى فى «الشتات» إلى وجود هامشى. كما أكدت على أهمية «حُلْم العودة» بحسبانه رافعةَ التاريخ اليهودى كله، وباعتبار إسرائيل تتويجًا لهذا التاريخ. وقد نجم عن هذا النمط من التعليم تقوية الوعى اليهودى، على حساب الوعى القومى الأمريكى. بل أكثر من ذلك، فإن ازدواج الولاء نفسه دافع عنه الصهاينة باعتباره مسألة طبيعية ومنطقية للغاية، «وبالطبع كانت هناك دائمًا أصوات يهودية معارضة، مثل الناقد الأدبى ليونيل تريلنج والعالم النفسانى الشهير إريك فروم والحاخام إلمر برجر، ولكنها أصوات خافتة غير مَسموعة، تمامًا مثل أصوات المفكرين اليهود المنتمين لليسار الجديد والذين يعارضون الوجود الإسرائيلى»[1].

من جانب آخر، أخفقت بوتقة الصهر القائمة على تسويد الرجل الأبيض المنحدر من أصول أنجلو ـ ساكسونية «الواسب» فى الدمج القسرى والقهرى للسود، كأقلية لا تقل عن ١٥٪ من مجموع سكان الولايات المتحدة. وانبعثت حركات تحرير السود، وطالبت فى البداية بالمساواة الاقتصادية والسياسية، مع عدم رفض الاندماج فى المجتمع الأمريكى طوعيًا. ولكن، ومع منتصف

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤.

الستينيات، انطلقت جماعات ثورية بين السود تتحفظ على أسلوب العصيان المدنى الذى نادى به «مارتن لوثر كنج» الابن، ورفضت الاندماج كمثل أعلى، مع المطالبة بالمساواة الاقتصادية والانفصال الروحى والحضارى فى ذات الوقت. وظهرت شعارات راديكالية، مثل «القوة السوداء» تحت قيادة «مالكولم لتل» (أى «مالكولم الصغير»، والذى غيَّر اسمه إلى مالكولم فقط، رافضًا الاسم الذى منحه إياه الرجل الأبيض، ثم غيَّر اسمه بعد ذلك إلى الحاج مالك بعد قيامه بالحج إلى مكة المكرمة). وكان من أهم نتائج النضال الثورى الأسود اختفاء مصطلح «نجرو» (زنجى)، ليحل محله «بلاك» (أسود) لتأكيد ازدواج الولاء، بمعنى أن انتماء السود ليس انتماءً أمريكيًا خالصًا[1]. وتطورت الأمور إلى حد إعادة كتابة التاريخ الأمريكى من وجهة نظر «سوداء». كما بزغت حركة لإحياء التراث الفكرى والأدبى لأمريكا السوداء، ولاكتشاف أبطال سود من المناهضين للاندماج مع التأكيد على الانتماء الأفريقى، ومعه نشأت مصطلحات جديدة مثل الأفريقى ـ الأمريكى (أفرو ـ أمريكان)، ولكن مع الإصرار على أن السود أعضاء فاعلون ونشطون فى المجتمع الأمريكى، مع محاولة تنمية الذات الفريدة داخل هذا المجتمع وليس خارجه.

ويبدو الوجدان الأمريكى متوقفًا عند لحظة السعادة الفردية الآنيَّة، وعند القدرة على النجاح فى شراء السلع والمنتجات. وفى سبيل التكيف مع آليات السوق، لإنجاز رحلة المليون الأول، لا يعبأ الوجدان الأمريكى ـ كما يرى المسيرى ـ بالتاريخ وتفاعلاته، ولا بالقوى التى ظلمت وسيطرت أو القوى التى انسحقت، وينظر إلى الآخر بسبب هذه الرؤية على أنه شرير «عدو للمسيح». (كان الساسة الأمريكيون وبعض زعماء الكنائس فى بداية العدوان على فيتنام يصورون الحرب ضدها بحرب المسيح ضد الشر، والجنود الأمريكيين بأنهم «جنود المسيح». وكان كيسنجر يتساءل إبان جولاته المكوكية لفض الاشتباك بين مصر وإسرائيل عمن يملك سيناء! وكان المسئولون

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤، ٢٥.

الأمريكيون إبان أزمة وحرب الخليج الثانية يذكرون أنهم لا يتذكرون من الذى بدأ العدوان فى حرب ١٩٦٧، العرب أم الإسرائيليون؟! فالتاريخ ليس ممارسة إنسانية مركَّبة، بل إنه «يتحول إلى «شىء»، أو موضوع للتأمل، أو إلى لحظات زمنية متتالية، وليس كيانًا حيًا مركبًا يمتزج فيه الحاضر بالماضى بالمستقبل. ولعل هذا يفسر ولع الأمريكيين بالتصنيف وتقسيم التاريخ إلى مراحل متمايزة أو خانات ضيقة»[1].

إن منظومة تفكير مثل هذه تفترض أن العالم لا يوجد فيه نظام واضح، بل إنه نسبى متغير. ومثل هذه المنظومة جعلت المجتمع الأمريكى مجتمعًا علمانيًا علمانيةً شاملة، لا علمانية جزئية، إذ لا توجد أية آراء كلية عن طبيعة الإنسان والكون. ويغيب فى هذه الحالة الوعى الأخلاقى التاريخى، بما يجعل العقل الأمريكى ديناميًا ومتحرراً إلى أقصى الحدود، ولكن فقط فى علاقته بالتاريخ والأخلاق والقيم. فليس تحرُّر هذا العقل من زاوية انطلاق إرادة الأفراد فى الاختيار والتقدير والتقويم، فما حدث هو أن آلة السوق الجبارة وطاحونة الاحتكار الرأسمالى المالى والإعلامى وجهت العقل إلى مناطق محددة، يفكر فيها بما يخدم فى النهاية أهداف المؤسسات الضخمة فى السياسة والمال والإعلام والثقافة والاستهلاك. وحيث تمكنت هذه المؤسسات الاحتكارية المهولة من ملء منطقة أو حيز الاختيار، فهى قد فرضت حدوداً معينة على العقل. وهذا ما يتحدث عنه الكاتب الأمريكى الأشهر وعالم اللسانيات «نَعُوم تشومسكى» الذى كتب فى السبعينيات مقالة بالغة الدلالة والثراء وموحية من عنوانها نفسه، وهو «حدود الفكر الممكن التفكير فيه The Boundaries of Thinkable Thought»، وأوضح فيه كيف أن المناخ الثقافى العام فى الولايات المتحدة والنفوذ الهائل لوسائل الإعلام، وخضوع هذه الوسائل وهذا المناخ لسيطرة مصالح جبارة تروِّج لنوع معين من الأفكار، وتعمل على تسويدها على حساب أفكار أخرى، تدفع

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣، ٣٤.

المواطن الأمريكي العادى إلى الخضوع لما أسماه تشومسكى «حدود الفكر الممكن التفكير فيه». فالقضية لم تعد تتعلق فقط بما يستطيع، أو لا يستطيع، الفرد التعبير عنه، بل تتجاوز ذلك لتشمل مسألة ما يمكن، أو لا يمكن، أن يفكر فيه ويؤمن به[1].

ويعبِّر المفكر السوسيولوجي الفرنسى المعروف آلان تورين عما آل إليه منطق التناول السوسيولوجي ومنطق السيطرة والقهر، اللذين تمارسهما المؤسسات بإحلال ما يسميه المنطق الداخلى لأداء النظام محل الفاعلين الاجتماعيِّين. فقد فُرضت قيود وحدود على ممارسة تحرير الذات. والذاتَ، لديه، ليست مطابقة لمفهوم الفرد كما فى فلسفة جون لوك السياسية، التى تنظر إلى الأشخاص كجواهر منعزلة مثل الجزيئات المادية فى فيزياء نيوتن. كما أنها ليست هى الإرادة الجماعية لدى روسُّو، والتى تذوب فيها إرادة الأفراد. وإنما تتجسَّد عنده فى مفهوم الفاعل الاجتماعى، هذا المفهوم الذى يجعل العلاقة الاجتماعية مقوِّمًا أصيلاً فى الفرد، ينطلق منه تورين ليضع الفاعل الاجتماعى على مستوى الفاعلية التاريخية لصياغة توجهات كبرى معيارية للحياة الاجتماعية[2].

ويتركز جهد تورين فى جعل علم الاجتماع فى وضعيته الجديدة «يساهم فى أن يتصرف أعضاء المجتمع كفاعلين بقدر الإمكان. وأن يتخلص المجتمع نفسُه من نظامه وأيديولوجياته وبلاغته، عن طريق إبداع نظم للفعل، بواسطتها تصوغ المنظومة الاجتماعية باستمرار نفسها، فهدف علم الاجتماع هو تنشيط المجتمع»[3].

---

(١) انظر: د. جلال أمين، «حول مفهوم التنوير: نظرة نقدية لتيار أساسى من تيارات الثقافة العربية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) السنة ٢٢٠ العدد ٢٢١، تموز/ يوليو ١٩٩٧، ص ٣٧.

(٢) من مقدمة أنور مغيث لترجمته لكتاب آلان تورين، نقد الحداثة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٣٨)، ١٩٩٧، ص٩، ١١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣.

أضعفت النزعة الاقتصادية المادية، القائمة على تحديث يقوِّى سلطة الأجهزة والمؤسسات، من الفاعلية التاريخية، وزعمت نهاية التاريخ وموت الثقافة والهُوية تحت وطأة التكنولوجيا المتسارعة التطور، مما أنتج فعلاً قمعيًا يسعى إلى تفكيك المجتمعات وإعادة تركيبها. ولأن الجنوب ـ أو العالم الثالث ـ يمثِّل الذات التى ينبغى لها أن تكون فاعلة بمضمون ثقافى متميِّز، فقد زادت وطأة الثقافة وهيمنة مملكة المال حتى على حساب رأسمالية الإنتاج. وكانت حصيلة ذلك المسار ـ كما يرى تورين ـ ما يلى:

«منذ بداية الثمانينيات تزايد عدم المساواة على المستوى العالمى؛ لأن البلاد الصناعية، ردًا على أزمة السبعينيات، قامت بقفزة تكنولوجية غير مسبوقة، فى الوقت الذى تعانى فيه أقاليم واسعة فى العالم الثالث من تقهقر مأساوى. نحن نعيش إذن تمزُّقًا بالغًا بين رؤية اقتصادية ورؤية ثقافية للمجتمع. من جانب: رؤية الأغنياء، وتعود مدرسة «الاختيار العقلانى» إلى فكرة «الإنسان الاقتصادى». وفى الجانب الآخر: البلاد الفقيرة والمشلولة، وتصبح النزعة الثقافية فيها أكثر عدوانية، وترفض حداثةً منظوراً إليها من الخارج، وتبحث عن ماض أسطورى يعوضها عن حاضر بلا مستقبل. وبدلاً من اختيار الانضمام إلى معسكرٍ أو الدخول فى معارك خطابية، علينا أن نرى فى هذين الموقعين، على اختلافهما، وحدات مفكَّكة من مرحلة جديدة من الحداثة تجد صعوبة فى التشكل، ولكن ينبغى على أية حال أن تخضع للتحليل»[1].

ويستطرد تورين قائلاً:

«ومنذ عام ١٩٦٨ نشهد أزمة وتفكك المجتمع الصناعى، تفكك حقله الثقافى وفاعليته الاجتماعية وأشكال عمله السياسى. وفى بداية الثمانينيات، وصلت هذه الأزمة إلى منتهاها، لدرجة أننا لا نرى سوى المواجهة بين عالمين، عالم الحساب الاقتصادى وعالم الهُوية الثقافية، ولا نرى سوى الأخطار التى تهدِّد الكوكب إذا ما

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٨، ٤٥٩.

استمر فى الركون إلى التنمية بلا ضابط . ولكن يمكن أن نتنبأ ، وحتى نلاحظ ، بعث ما هو اجتماعى ، وظهور فاعلين جدد . . . »[1] .

وفى نهاية السبعينيات انشغل عبد الوهاب المسيرى بمواصلة حفره المعرفى عن تناقضات وتموجات الحياة الحضارية الأمريكية : التناقض بين العلمانية والديمقراطية من جهة ، والرجعية والمحافظة من جهة أخرى . وراح يفسرٍّ هذا التناقض بما تنطوى عليه الرؤية البرجماتية ذاتها ، والتى تجعل «النجاح» هو المعيار الوحيد للحكم على أى شىء ، وحيث قامت بإلغاء التاريخ والتراث . فقد جعلت الحقيقة الوحيدة المقبولة هى الحقيقة السائدة ، أو الحقيقة التى تيسر لنا التعامل مع الواقع كما هو وليس كما ينبغى أن يكون . ومن هنا فهى رؤية ممعنة فى المحافظة . فى ظل هذه الشبكة المنظومية المرسومة سلفًا يصبح عقل الإنسان ـ أو تفكيره ـ يدور فى جدل دائرى ، ليس متفاعلاً ديناميكيًا خلاَّقًا :

«فالمطلوب فى الإطار البرجماتى الضيق أن يتعامل المرء بنجاح مع الواقع . ولكن التعامل مع الواقع المادى بالشروط التى يمليها هذا الواقع لا يؤدى إلى تحولات راديكالية ، وإنما ينجم عنه تقدُّمٌ أو تمدُّدٌ أفقى دائرى لا تختلف فيه نقطة البداية عن نقطة النهاية . إن البرجماتية رؤية مادية لا روح ولا حياة فيها ، فهى تفترض خضوع عقل الإنسان للأشياء وحدودها ، ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها . وتفترض عدم وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخى ، فى مقابل موضوع يكتسب فحواه ودلالته من الإدراك الإنسانى المركب له . وإنما يوجد شىء يخشع أمامه الإنسان فى صمت كأنه أمام وثن أو صنم !»[2] .

فى هذا الإطار ينتقد عبد الوهاب المسيرى أفكار الكاتب الأمريكى وليام جيمس ، أحد الرواد المبرِّزين للفلسفة البرجماتية الأمريكية ، والذى جمع مختارات من كتاباته وقدَّم لها الكاتب الصهيونى هوراس مايركالن ، تلميذ جيمس ، فى بداية السبعينيات . فالرائد البرجماتى الأمريكى يطرح التقاليد جانبًا ـ التقاليد الخاصة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ .

(٢) المسيرى ، الفردوس الأرضى ، مرجع سابق ، ص٣٧ .

بطرق التفكير وعادات الحياة - حتى يتمكن من تأكيد فكرته حول وجود ضرورة لاستقلالية الفرد، وحقه في إحراز النجاح بالطريقة التي تناسبه وبجهوده الخاصة، وتبعًا لدرجة المخاطرة التي يخوضها أثناء صراعه، الذي لا نهاية له، في أن يعيش في عالم متغير تحوطه المخاطر، فلا قوانين فيه ولا روابط. وتصبح الحقيقة متجلية فيما تدركه وتعرفه أنت عن الواقع، فما الحياة اليومية سوى تجربتنا لها. والمعرفة على هذا الأساس نسبية وذاتية لا وجود لها خارج أذهاننا. وحيث لا توجد الحقيقة في الأفكار والرؤى ذاتها، وإنما نكتشفها أثناء استخدامنا لها في المواقف العملية المباشرة. ولا تتمتع القيم الإنسانية العالمية الشاملة التي تتسم بقدر من الثبات بذلك في ذاتها، بل بما اتفقنا عليه نحن وبما تواضعنا على أنه عالمي وشامل. والحقيقي ليس هو الشيء العقلاني (المطلق) كما يقول هيجل، وليس هو ما يتفق والقيمَ الأخلاقية والدينية كما تذهب إلى ذلك الأديان السماوية، وكذلك ليس هو ما تعبر عنه القوى الكامنة الوليدة داخل المجتمع الإنساني كما يرى كارل ماركس. وإنما الحقيقي هو ما ينجح!.. «إن أي شيء ينجح في أن يحرز مكانة خاصة به، وفي أن يفرض نفسه على تيار التغيير تصبح مكانته قائمة وثابتة. فالطبيعة تلد كل شيء، ولا تتحيز لأي شيء، ولا يوجد أي شيء أحق من أي شيء آخر، ولا فضيلة أهم من فضيلة أو رذيلة أخرى(...). الخير والحقيقة والجمال والعقلانية ليست أمورًا أساسية، فهي ليست أمورًا معطاة، وإنما هي مرتبطة بالنتائج. بل إنها أمور تظهر في النهاية بعد أن نكون مارسنا ما أردنا ممارسته»[1].

وقد أدخل الكاتب الصهيوني «كالن» أفكاره في أحشاء معالجته لجيمس، ووجدها فرصة لاصطناع منظومة معرفية برجماتية، تخلق مشابهة بين البرجماتية الأمريكية والبرجماتية الصهيونية للتاريخ. إذ تقوم الرؤيتان على منظور داروينى - نيتشوى ينطلق من إنسان روسُّو الذي يعيش في سعادة العودة إلى الطبيعة، وحيث صراعُه معه قائم على الانتقائية. وهنا تحاول الصهيونية أن تؤسس أسطورتها على نزع فلسطين من تاريخها وتحويلها إلى مجرد «أرض»، شيء ينتمي إلى عالم الطبيعة أكثر من انتمائه إلى فضاء التاريخ. وهي أيضًا نزعة نحو نفي حق الفلسطيني التاريخي في أرضه -

(١) المرجع السابق، ص٤٠.

باسم وتحت راية التقدم، حتى يصبح مثل الهنود الحمر، إنسانًا طبيعيًا كونيًا لا تحده حدود، وبحيث يمكن اصطياده بعد ذلك مثل الفريسة!»[1].

يصير المثل الأعلى الطوباوى هو تأسيس الأسطورة عن النجاح بأى ثمن فى تطبيق الانتقائية الداروينية، بالتخلص - باسم البرجماتية - من التخلف والهمجية المتمثلة فى الفلسطينى. ولكن «كالن» يقدمها فى رداء دينى عندما يشرح لنا فكرته عن التاريخ كذكرى بقوله:

«تحولت الرغبة إلى نبوءة، والنبوءة بدورها تحولت إلى ذكرى، والذكرى أُعيد تشكيلها إلى وعد، والوعد تحول إلى مشروع»[2].

ويستخدم الدكتور عبد الوهاب المسيرى أسلوبًا شيقًا للتدليل على منظوره المنهاجى النقدى لكوامن التحيُّز فى النموذج المعرفى الغربى السائد أو المهيمن. فهو يحرص على الإتيان بأمثلة وحوارات وروايات من الحياة العملية، كما يستعين ببعض التصريحات الصادرة عن مسئولين غربيين وفى هيئات التمويل الدولية. مثال ذلك ماصرح به أحد كبار المسئولين فى البنك الدولى بإمكانية استئجار مساحات شاسعة فى أفريقيا لإلقاء النفايات الكيماوية والنووية من بقايا المجتمعات الغربية! وكذلك حكاية صديق له كان موظفًا كبيرًا فى البنك الدولى، أرسله البنك إلى إحدى البلدان الأفريقية لينفذ مشروعًا تنمويًا ضخمًا، وعندما التقى مع شباب القرى التى سينفذ فيها المشروع، وجهوا نظره إلى ما ينجم عن المشروع من إبادة أعشاب طبية وفصائل حيوانية، بعضها غيرمعروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد، كما أشاروا إلى التفكُّك الاجتماعى والأسرى الذى سينجم عن المشروع. ولكن الموظف الكبير لم يفعل سوى الالتزام الصارم بجدول عمله الذى لا يحتمل التأجيل، حيث تحيز أساسًا للكفاءة الإجرائية وللسرعة، ولم يُعنَ بقيم مثل التوازن مع البيئة، ولم يأبه بحساب كُلْفة التقدم.

النموذج المعرفى السائد أو المهيمن فى الغرب، والذى يقوم على الوضعية المادية

---

(١) المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨.

الساكنة، وما يولِّده من آلية تفكير تنعكس فى سلوكيات ثقافية متحيزة، يطرح عند المسيرى مسألة أهمية أن نؤمن بأن هذا النموذج وهذه الآلية متحيِّزان. فالرؤية الافتراضية هنا أن «العالم فوضى وخاضع للمصادفة»، وهذه قدرتها التفسيرية ضعيفة. والأكثر فعالية فى التفسير أو فى المقدرة التفسيرية هو الافتراض بأن «العقل الإنسانى محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شىء فى الكون»، والمقولة الأولى تقف عند المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ولا تتناول المستوى المعرفى الذى يعالج المسلَّمات الكامنة فى الفكر، والتى تطرح إجابة على الأسئلة النهائية التى تواجه الإنسان فى الكون[1]. ومن هنا يذهب المسيرى إلى استحالة عزل التراكم الرأسمالى الذى تحقق فى الدول الصناعية الغربية عن التراكم الإمبريالى، فذلك العزل ينطوى على تحيُّز أكبر، وخلل تحليلى جوهرى لابد من تجاوزه. ومن هنا تظهر أهمية استعادة الإمبريالية كمقولةً تحليلة أساسية فى دراسة المجتمع الغربى.

ويمكن القول بأن النقد الذى قدمه المسيرى للتحيُّزات الكامنة فى النموذج المعرفى المادى يعتبر محاولة رائدة فى مجال اكتشاف مواضع التحيُّز ومنطقه، مع محاولة تأسيس نموذج تحيُّز إنسانى مشترك. ولكن المسيرى ينتقد تحيُّز العام على حساب الخاص فى النموذج المعرفى المادى[2]، ويقوِّم ذلك النوع من التحيُّز على افتراض أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغائية) التى تشكل ثغرة فى النظام الطبيعى المتصل، فإننا نقترب من مستوى تعميمى يصح أن يُقال عنه إنه علمى وعالمى، تُسدُّ فيه كلُّ الثغرات، وتُصفَّى فيه كلُّ الثنائيات، وهذا ما يؤدى إلى إهمال المنحنى الخاص للظاهرة بخصوصياتها وتفرُّدها، وبما يطيح من عملية التجريد.

ولم يوضح المسيرى الصيغة المنهاجية البديلة للعلاقة الافتراضية بين العام والخاص، فى إطار ما نتفق عليه بالطبع، وهو إبراز المنحنى الخاص للظواهر. وهذه

---

(١) المسيرى، فقه التحيز، مرجع سابق، ص٨٤-٨٦.
(٢) المرجع السابق، ص٦٨.

المهمة ضرورية للغاية، لإزالة اللبس واللغَط الشائعين فى الأوساط البحثية والثقافية والصحفية والحزبية عندنا، حيث نعانى من نتائج سلبية من جراء الاستغراق المبالغ فيه فى التأكيد على الخصوصية، بحيث يصل الأمر إلى الاختلاف حتى فى داخل التيار الواحد، أو فيما بين البلاد العربية والإسلامية، حول حدود الخصوصية والفضاء التاريخى لها، والمعايير المنهاجية الفعالة للتفاعل بين العالمية والخصوصية.

*

هواجسُ الأيقنة والاختزال وهمومُ التطوير:

ملاحظات حول منهج المسيرى فى تحليل الظاهرة الصهيونية

ياسر علوى *

فى طرح الإشكالية: القتل احتفاءً واختزالاً!

لا تمثّل كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن الظاهرة الصهيونية - على تعدُّدها وثرائها الشديد - سوى دراسات تطبيقية، يختبر بها مقولات نظرية ومنهجية، قام بتطويرها لدراسة الظواهر الاجتماعية فى مواجهة الاتجاهاتُ الرامية إلى تطبيع العلوم الاجتماعية - بمعنى تطبيق المناهج والقواعد المستخدمة فى العلوم الاجتماعية على الظواهر الإنسانية، بحيث تتم دراسة السلوك الإنسانى المركَّب بنفس الكيفية التى تتم بها ملاحظة سلوك القرَدة مثلاً أو الخلايا الأميبية!

فالواقع أن المتأمل فى أعمال الدكتور المسيرى لا يملك إلا أن يلاحظ إلحاحًا شديدًا فى كتاباته على مخاطر هذه المناهج الاختزالية، التى تَحُول دون إدراك العمليات المركبة التى يقوم العقل الإنسانى خلالها بتبويب المعلومات الغزيرة المتاحة له عن الواقع المحيط به، وترتيبها وَفقًا لدلالتها وأهميتها فى فهم ظاهرة ما، ثم القيام بعمليات تجريدية وتركيبية لبناء تفسير معيَّن للظاهرة محلُ الدراسة.

بل إن الأداة التحليلية المركزية عند الدكتور المسيرى (النماذج التفسيرية) لا

---

* باحث في الشئون السياسية والفكرية، دبلوماسي بوزارة الخارجية المصرية.

تكتسب أهميتها ومبرِّر وجودها إلا من كونها قادرة على تقديم تفسيرات أكثر تركيبًا وشمولاً للظواهر الإنسانية من المناهج الاختزالية[1].

والمفارقة الغريبة أن الدكتور المسيرى ـ الذى لم يفتأ يحذِّر من مضارِّ المناهج الاختزالية ـ بدا مؤخرًا أنه يوشك، هو نفسُه، أن يقع ضحية للاختزال! والأغرب من ذلك أن هذه الهجمة الاختزالية أتته فى أغرب توقيت (بعد صدور أخطر أعماله وأكثرها تركيبًا على الإطلاق: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد**)، ومن مصدر لم يكن أحد ليتوقعه: من مريديه والمعجبين بأعماله على وجه التحديد!

فقد صدرت **الموسوعة** فى لحظة فارقة سادت فيها على الصعيد العلمى المدارس الفكرية المستوردة، على طريقة الأطعمة سابقة التجهيز! والدراسات الكسولة التى تقتصر على توثيق البَدهيات، وتستبعد من التحليل كل ما لا يمكن قياسه كميًا، ولا تتسم فى الواقع ـ على حد تعبير الدكتور المسيرى ـ بأى شىء سوى أنها صالحة للنشر![2]. أما على الصعيد المجتمعى، فمن نافلة القول الإسهاب فى وصف حالة التردى والتراخى التى سادت الواقع العربى، ورافقتها أجواء احتفالية تبشِّر ببزوغ فجر السلام الإسرائيلى على أرضنا العربية!

ومن هنا يمكن فهم رد الفعل الصاخب تجاه صدور **الموسوعة** فى الدوائر العلمية والسياسية على حدٍّ سواء، والذى اتخذ شكل الجوائز التقديرية ومؤتمرات التكريم والمقابلات التليفزيونية... إلخ، التى ركَّزت على تفرُّد **الموسوعة**، وقَرَّظت صاحب هذا الجهد المذهل الذى سبح ضد تيارات اليأس والانهزامية، وأتى بما يُعدُّ ضربًا من المستحيلات، وما إلى ذلك من عبارات المديح والثناء!

---

(١) حول مقارنة المسيرى بين النماذج الاختزالية والمركبة، راجع مقدمة كتاب الجمعيات السرية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣)، بالإضافة إلى الجزء الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩) ص ٩٠ ـ ٩٤.

(٢) راجع المقدمة المتميزة التى كتبها الدكتور المسيرى للطبعة الأخيرة التى أصدرتها دار الهلال لكتاب الدكتور جمال حمدان اليهود أنثروبولوجيًا.

والواقع أن مثل هذه الاحتفاليات وديباجات المديح كانت تكفى، وتزيد، إذا كان المحتفَى به مفكراً ينتمى إلى التيار الرئيسى فى الفكر العربى. غير أننا بصدد مفكر ما زالت آراؤه تقلق الكثيرين، مما يحول دون احتلالها الموقع الذى تستحقه فى المناظرات الرئيسية فى الأوساط العلمية العربية، ناهيك عن التجاهل التام الذى تقابل به من دوائر صنع القرار فى الوطن العربى.

وإذن؛ فنحن لا نتجاوز إن قلنا إن هذا النمط التقليدى من الاحتفاء ليس قاصراً وحسب، وإنما يثير العديد من الهواجس حول إمكانية الاستفادة من الأطروحات السياسية والمنهجية التى يقدمها الدكتور المسيرى، الأمر الذى يمكن إيجازه فى ثلاثة هواجس، أو هموم أساسية، مرتبطة ببعضها البعض، وهى:

أولاً: هاجس الأيقنة:

بمعنى التركيز على تفرُّد العمل الموسوعى الذى قام به الدكتور المسيرى، وليس على كيفية الاستفادة منه. والواقع أن هناك سابقةً - لا زلنا نعانى منها إلى الآن - لمثل هذا النمط من التعامل مع الأعمال العلمية الكبيرة، تتمثل فيما حدث مع العالم الخالد الدكتور جمال حمدان ومؤلَّفه الفذ **شخصية مصر**، والذى لم يحظَ من النخب السياسية والفكرية إلا بـ«الأكليشيهات» المعهودة للمديح، إلى الدرجة التى تحوَّل معها هذا العمل العظيم إلى مجرد «أيقونة» نتبرك بها، أو نشير إليها فى سياق استعراض سَعة الاطلاع، فى الوقت الذى يتم فيه تجاهل كل الأطروحات الفكرية والدلالات النضالية لهذا العمل الكبير!

ثانيًا: هاجس الاختزال:

فقد اختُزل الدكتور المسيرى، عند غالبية المعلقين، فى موضوع الدراسات الصهيونية، ولَم تحظَ اجتهاداته النظرية بما تستحق من الاهتمام والدراسة. وحتى الدراسات القليلة التى اقتربت بالتحليل من المقولات النظرية والمنهجية للدكتور المسيرى لم تنجُ بدورها من الاختزال، إذ أفرطت غالبية هذه الدراسات فى التركيز على التفرُّد المصطلحى والمفاهيمى للدكتور المسيرى، وعلى أهمية بناء نسق علمى

مستقل تمامًا عن الفكر الغربي (الذى اختُزل بدوره إلى مقولات المدارس الوضعية والسلوكية). وكأن تكريم الدكتور المسيرى لا يتم إلا بعزله عن سياقه الإنسانى الرحيب، وكأن العمل لا يكون عظيمًا إلا إن كان نبتة فى أرض بُور بعيدة عن الأرضية الإنسانية المشتركة! وهى، أى الإنسانية المشتركة، بالمناسبة أحد المفاهيم الأساسية فى منهج الدكتور المسيرى-[1].

ثالثًا : هموم التطوير :

فالنماذج التفسيرية التى يقدمها الدكتور المسيرى ليست مجرد تمارين عقلية تُمارَس فى الدوائر الأكاديمية، ولكنها أيضًا خطوة أساسية نحو تحويل الفهم والتفسير - على حد تعبير الدكتور المسيرى - إلى نضال من أجل ما نتصور أنه الحق والعدل[2].

ومن هنا؛ فإن التكريم الحقيقى لفكر الدكتور المسيرى لا يكون بالتقريظ والمدائح المُرسَلة - وغيرها من وسائل القتل احتفاءً! وإنما بالتحاور - اتفاقًا واختلافًا - مع المقولات التى يطرحها هذا الفكر الجديد، بما يساهم فى تعميق وجوده فى «الأجندة» البحثية العربية، وربما تطويره وتجاوزه لبناء نماذج جديدة أكثر تفسيرية، الأمر الذى سينعكس - ولو فى مرحلة لاحقة - على بلورة العديد من الخيارات الاستراتيجية لإدارة التفاعل مع الظاهرة الصهيونية، وغيرها من الظواهر الاجتماعية، بشكل أكثر رشدًا.

والخلاصة أن هذا المقال يسعى إلى أن يكون محاولة للفت الانتباه إلى أهمية مفارقة النمط الاحتفالى السائد فى التعامل مع أطروحات الدكتور المسيرى، والذى يضفى عليها طابعًا مُتْحَفيًا، يحول دون تحويلها من معرفة مجردة إلى فعل نضالى.

---

(١) حول مفهوم الإنسانية المشتركة عند الدكتور المسيرى، راجع الجزء الأول من الموسوعة، مصدر سبق ذكره، ص٦٥ : ٦٧.

(٢) انظر : د. عبد الوهاب المسيرى، الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة رقم ٦٠ : ٦١، الطبعة الثانية (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص١١.

وليست الهواجس والهموم التى سيطرحها هذا المقال إلا إشارات ومحطات أحسبها خطوةً على هذا الطريق.

* * *

فكرٌ متحفيٌ أم فكرٌ نضاليٌ؟: هاجس الأيقنة

ارتبط اسم الدكتور المسيرى عند غالبية الباحثين وجمهور القُرّاء بدراسة الصهيونية أكثر من أى من اجتهاداته النظرية أو التطبيقية الأخرى، الأمر الذى يُعدُّ فى حقيقة الأمر مغامرة كبيرة بسمعة الدكتور المسيرى العلمية، فى زمن أصبح فيه مصطلح الصهيونية مصطلحًا سيئ السمعة، فى كُلٍّ من الأوساط البحثية ودوائر صنع القرار العربية على حدٍّ سواء!

فالصهيونية، من وجهة نظر جمهرة الدارسين والممارسين للسياسة فى الوطن العربى، ليست سوى مصطلح سجالى معبأ بالتحيزات القيمية والأيديولوچية، ومن ثَمَّ فلا مكان له فى البحث العلمى «الموضوعى» للنظام السياسى أو الاقتصادى الإسرائيلى؛ إذ ينبغى أن يدرس هذا النظام باستخدام نفس المناهج والأدوات التحليلية التى تتم بها دراسة النظام السياسى الإسبانى أو التايلاندى مثلاً، فهذه المناهج عالمية بالضرورة، ونحن نعيش فى عصر العولمة ونهاية التاريخ وما بعد الأيديولوچيا... إلى آخر ما تجود به قريحة الباحثين فى الدوائر الغربية وينقله باحثونا بكل دقة وأمانة! ولا مكان لمصطلح كالصهيونية إلا فى الخطابات الأيديولوچية والحقوقية التى لا طائل من ورائها!

وفى خضم هذا المناخ يُحسب للمسيرى، ولا شك، أنه رد الاعتبار للقدرات التحليلية لهذا المصطلح سيئ السمعة، فقد قدمه فى إطار نظرى شديد التماسك والدلالة، بعيد كل البُعد عن الخطابات الحقوقية والسجاليّة، وفى سياق عدد من المقولات المعرفية والمنهجية التى تكشف قصور الأدوات التحليلية والنظريات القائمة على التطبيع المعرفى للظاهرة الصهيونية عن تفسير السلوك الإسرائيلى - المعضلة

الرئيسية فى الفكر والممارسة السياسية العربية، ناهيك عن قدرتها على التنبوء بهذا السلوك.

وعلى الرغم من أن النموذج التفسيرى الذى قدَّمه الدكتور المسيرى أثبت كفاءة إمبريقية، ومقدرة عالية على التفسير، بل والتنبوء فى أكثر من مناسبة (مثال: توقعاته فى أوائل الثمانينيات بشأن اندلاع الانتفاضة الفلسطينية واعتمادها على سلاح الحجارة تحديداً[1]، أو تنبوءاته حول حجم الهجرة اليهودية الأخيرة لإسرائيل من دول الاتحاد السوفيتى السابق، عندما ذكر أنها لن تتجاوز نصف مليون - وهو ما حدث بالفعل - فى وقت كان الباحثون «الموضوعيون» يتحدثون فيه عن «جريمة العصر» واحتمالات هجرة مليونين من اليهود السوفييت!)[2]. أقول: إنه على الرغم من هذه النجاحات، فإن غالبية الباحثين العرب وصناع القرار اكتفوا بالحديث عن الجهد «المتفرِّد والجبار» الذى بُذل فى مشروع المسيرى حديثًا مُرسلاً، لا يتطرق بأية حال من الأحوال إلى محاولة الاستفادة منه فى ترشيد عملية فهم السلوك الإسرائيلى أو صنع القرار العربى تجاهه، وكأن هذه النجاحات لا تعدو أن تكون مجرد نوع من ضربات الحظ، وليست لها أية دلالة بالنسبة لقدرة النماذج القائمة على التطبيع المعرفى على التفسير والتنبوء.

وأكثر من ذلك، لم يسلم النموذج الذى قدَّمه الدكتور المسيرى لفهم الظاهرة الصهيونية من اتهامات بالبُعد عن الواقعية، الأمر الذى يثير التساؤل حول مفهوم الواقعية نفسه عند هذه النخب السياسية والفكرية العربية، وما إذا كانت الواقعية تعنى القدرة على تفسير الواقع والتعامل معه، أم أنها تعنى الاستسلام التام لهذا الواقع، أو بالأحرى لصورة مشوهة منه؟

---

(١) ظهرت هذه التوقعات فى مقال نشره الدكتور المسيرى فى جريدة الرياض عام ١٩٨٤، أى قبل اندلاع الانتفاضة الأولى بأربع سنوات كاملة، لمزيد من التفاصيل انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص٤٣١ : ٤٣٣.

(٢) انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، هجرة اليهود السوفييت: منهج فى الرصد وتحليل المعلومات (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠).

كما أن هذا الاتهام بالبُعد عن الواقعية يثير الدهشة، لأنه يأتى عادةً بعد ديباجة مطولة من المديح لفكر الدكتور المسيرى وعمله الموسوعى الفذ. . . إلخ، الأمر الذى يعنى أن فكر الدكتور المسيرى - فى رأى هذه النخب - عظيم وممتاز ومتفرِّد، ولكنه - فى الوقت نفسه - غير قادر على الإضافة لفهمنا للواقع أو التعامل معه!

ومن هنا؛ فإن الخطوة الأولى لمواجهة احتمالات أيقنة فكر الدكتور المسيرى ينبغى أن تتمثل فى القيام بالعديد من الدراسات الإمبريقية، الموجَّهة بالأساس إلى الرأى العام وصناع القرار فى الوطن العربى، لاختبار القدرات التفسيرية للنموذج المعرفى الذى يقدمه، والمقارنة بينه وبين النماذج الاختزالية، وتوضيح دلالته الهامة على صعيد الإدراك السياسى للظواهر الاجتماعية، وعلى رأسها الظاهرة الصهيونية والسلوك الإسرائيلى من ناحية، وعلى صعيد الممارسة السياسية وبناء الاستراتيجية لإدارة التفاعل مع هذه الظاهرة من ناحية أخرى.

فالتصوُّر الذى يقدِّمه الدكتور المسيرى للظاهرة الصهيونية وإسرائيل يتجاوز التفسيرات المدرسية للنظام السياسى الإسرائيلى، القائمة على تطبيع الظاهرة الصهيونية معرفيًا، والانشغال بوصف عناصر النظام السياسى والاقتصادى والاجتماعى الإسرائيلى باستخدام نفس المناهج التقليدية المستخدمة فى دراسة أى نظام سياسى آخر، كأن يدرس النظام السياسى الإسرائيلى باعتباره نظامًا برلمانيًا كالنظام السياسى الهندى، أو ثنائىَّ الحزبية كالنظام البريطانى. . . إلخ. فمثل هذه التفسيرات تعجز عن تفسير الطبيعة المتميزة للأحزاب السياسية والمؤسسات النقابية مثلاً فى إسرائيل، والتى تنفرد بوظائف لا نظير لها فى سائر النظم السياسية.

ولعل دور الهستدروت (اتحاد العمال) فى إسرائيل يعطينا مثالاً واضحًا على قصور النظرة التطبيعية عن إدراك الظاهرة الصهيونية. فالهستدروت - الذى تأسَّس عام ١٩٢٠، أى قبل ثمانية وعشرين عامًا من تأسيس دولة إسرائيل - لم ينشأ للتعبير عن مصالح طبقة عاملة يهودية تبلورت فى فلسطين، وإنما نشأ أداة لخلق هذه الطبقة، ونواة للاقتصاد العمالى. كما أنه بامتلاكه العديد من المشروعات

(الهستدروت أكبر رب عمل في إسرائيل) كان يسعى إلى تكوين علاقة خاصة جداً مع رأس المال الخاص، وهو ما عبَّر عنه بن جوريون بقوله: «إننا لا نسعى إلى مشاركة العمال في أعمال يديرها رأس المال الخاص، وإنما إلى مشاركة رأس المال في أعمال يديرها العمال ويشرف الهستدروت عليها، ويأخذ رأس المال نسبة ثابتة من أرباحها». وبعبارة أخرى: كان تأسيس الهستدروت بالأساس أحد تجليات الرؤية الصهيونية العمالية للمسألة اليهودية، والتي تقوم على إصلاح الهرم الاجتماعي المقلوب لدى الجماعات اليهودية في المجتمعات الأوربية، وخلق طبقة عاملة منتجة في أرض الميعاد[1].

ولا تقتصر دلالات النموذج الذي يقدمه الدكتور المسيري على مرحلة ما قبل قيام دولة إسرائيل، وإنما تشمل أيضًا الممارسات الحالية للنظام السياسي الإسرائيلي، فإذا نظرنا مثلاً إلى الأفكار التي راجت في منتصف التسعينيات حول ما سُمِّي وقتها بالسوق الشرق أوسطية، فسيدهشنا أنها لا تعبِّر سوى عن إنتاج لمفهوم الجماعة الوظيفية. فالاندماج الأمثل للاقتصاد الإسرائيلي في اقتصاديات المنطقة - من وجهة النظر الإسرائيلية - يجب أن يتم من خلال سيطرة إسرائيل على عمليات الوساطة المالية في المنطقة، وليس من خلال مناطق تجارية حرة، نظرًا لاعتبارات عديدة تتعلق بخصائص الاقتصاد الإسرائيلي من حيث هيكل الأسعار «الحمَائي»، وطبيعة الصادرات، وغيرها مما يحول دون اندماجه تجاريًا بالمنطقة. ومن هنا؛ فإن مصلحة الاقتصاد الإسرائيلي لا تتمثل في تحرير التجارة في المنطقة، وإنما في القيام بدور الوسيط الذي يقوم بتسويق المنطقة للخارج (من خلال برامج السياحة مثلاً)، بالإضافة إلى تسويق الخارج - وهو الأهم - للمنطقة (باستثمار علاقات إسرائيل بالولايات المتحدة وأوربا للإيحاء بأنها تستطيع توجيه الاستثمارات الأمريكية والأوربية إلى المنطقة. ومن المؤسف أن قطاعًا هامًا من النخب العربية صدَّق هذا الوهم، وبات مقتنعًا بأن الطريق إلى الأسواق ورؤوس الأموال الغربية يمر عبر تل

---

(١) راجع المدخل المعنون «الاقتصاد الاستيطاني الصهيوني في فلسطين قبل عام ١٩٤٨»، في الجزء السابع من الموسوعة، ص١٧٣ : ١٧٦.

أبيب!)، وهو ما يثير التساؤل حول ما إذا كانت المسألة اليهودية قد حُلَّت - من وجهة النظر الصهيونية - بعودة شعب الله المختار إلى أرضه الموعودة لتبدأ «مسألة الدولة اليهودية»، حيث تحل «سمسارية» الدولة اليهودية في محيطها الإقليمي محل «سمسارية» الجماعات اليهودية في المجتمعات الغربية[1]؟

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ذو شقين: فمن ناحية، وإذا كان المسيري يقدم نموذجًا أكثر واقعية (بمعنى أنه أكثر قدرة على تفسير الواقع الإسرائيلي، ومن ثَمَّ على تقديم توصيات عملية وواقعية للتعامل معه) من التفسيرات التطبيعية للظاهرة الصهيونية - فلماذا ظل هذا النموذج حتى الآن على هامش أجندة الجماعة البحثية العربية، ناهيك عن تجاهله من قِبَل دوائر صنع القرار في الوطن العربي؟ وما الذي ينبغي عمله للحيلولة دون أيقنة فكر الدكتور المسيري، وفرضه على عملية بحث الاختيارات الاستراتيجية للتعامل مع الظاهرة الصهيونية أولاً، ثم على غيرها من الظواهر الاجتماعية والسياسية في وقتٍ لاحق؟

الإجابة عن هذا السؤال عملية بالغة التعقيد، على الأقل بما يتجاوز الحيز المكاني لهذا المقال. ويكفي هنا أن نقول إن طبيعة الأسئلة التي يطرحها النموذج لها طابع إشكالي ومركب، والإجابة عنها تحتاج إلى جهد إبداعي يتطلب عملية تدريب لا تتوافر في المؤسسات التعليمية العربية، التي لا تفتأ تخرِّج باحثين يجيدون العمل الأرشيفي وحشد أكبر قدر ممكن من المعلومات بصرف النظر عن دلالتها، ويقاس عملهم بعدد المراجع - وبخاصة الأجنبية - التي حشدوها في ثبت الهوامش... إلخ.

كما أن الصورة التي يقدمها هذا النموذج تتحدى العديد من التصورات والقوالب التفسيرية التقليدية التي صيغت لفهم السلوك الإسرائيلي. فمفاهيم كاللوبي الصهيوني الأسطوري القائم على سطوة الرأسمالية اليهودية، وغيرها من المفاهيم التي تبرِّر الاستسلام العربي، باعتبار أن العرب يواجهون ما لا قِبَل لهم بمواجهته، لا مكان لها في هذا النموذج. فهذا النموذج ينادي بتاريخية الجَماعات

---

(١) راجع المدخل المعنون «الخصخصة وتطبيع الاقتصاد الإسرائيلي»، في المصدر السابق، ص١٩٧ : ٢٠٣.

اليهودية، ومن ثَمَّ فإنه لا يعترف بوجود رأسمالية يهودية، وإنما هناك رأسماليون يهود[1] يحركهم المنطق الرأسمالي واعتبارات تعظيم الربح، ولا يختلف سلوكهم عن الرأسماليين المسيحيين أو المسلمين أو البوذيين. ويرى أن وراء الدعم الأمريكي لإسرائيل ارتباطًا مصلحيًا عضويًا بين الدولتين، لا لوبي صهيوني يسيطر على العقل الأمريكي المسكين!

وبَدهيٌّ أن مثل هذه التصورات تفرض إعادة النظر في العديد من الخيارات الاستراتيجية التي تبناها عدد من دوائر صنع القرار العربية (على غرار فكرة تعميق التحالف مع الولايات المتحدة لإقناعها بالتخلي عن انحيازها لإسرائيل، أو استثمار المزيد من الأموال العربية في الولايات المتحدة لإنشاء لوبي عربي، وكأن المليارات النفطية المكدَّسة في البنوك الأمريكية ليست كافية للقيام بهذه المهمة إن كانت ممكنة أصلاً! . . . إلخ). وبدهيٌّ أيضًا أن أية إعادة للنظر ستصطدم، ولا شك، بالعديد من القوى المستفيدة من بقاء الوضع الراهن على ما هو عليه. فالنماذج التفسيرية التي يقدمها الدكتور المسيري تتمحور بالأساس حول أطروحات نضالية، وليست مجرد تمارين فكرية يمارسها الباحثون للحصول على العدد الكافي من الدراسات لتأمين الترقية لدرجة الأستاذية!

ومن هنا يمكن فهم الأسباب الحقيقية وراء النمط الاحتفالي بأعمال المسيري، في الوقت الذي تتم فيه محاولة عزلها عن التأثير في التيارات الرئيسية للبحث العلمي أو الممارسة السياسية. ولعل الدكتور المسيري نفسه كان منتبهًا لخطر الأيقنة الذي يمكن أن يتعرض له، وهو ما دفعه إلى أن يضفي على الموسوعة طابعًا «جَبْهويًا»، بإشراك أكثر من ١٠٠ باحث وباحثة في كتابة المداخل المختلفة للموسوعة. فهاجسه الأساسي إذن لم يكن السعيَ للتفرُّد، وإنما للتأسيس لتيار بحثي متكامل، يسعى لبلورة النماذج التفسيرية التي يقدمها، واختبارها إمبريقيًا، والاستفادة منها في ترشيد فهم الظاهرة الصهيونية والتعامل معها.

---

(١) خصَّص الدكتور المسيري جزءًا كبيرًا من المجلد الثالث من الموسوعة للحديث حول الفارق بين مفهومي الرأسمالية اليهودية والرأسماليين من الجماعات اليهودية، راجع ص ٩٩ : ١٦٥

غير أن مثل هذا الجهد ينبغى أن يتجاوز النطاق الفردى. ومن ثَمَّ تبرز أهمية العمل على إنشاء مؤسسة أو مركز دراسات، للعمل على دراسة وتطوير هذه النماذج المعرفية والنماذج التفسيرية المتولدة منها، والقيام بالعديد من الدراسات الإمبريقية التى تخاطب صانع القرار مستهدفة إبراز القدرات التفسيرية لهذه الأداة التحليلية (النماذج التفسيرية)، وطرح بدائل استراتيچية متنوعة للتحرك، استناداً إلى فهم أكثر تركيبًا وشمولاً للظواهر المطلوب التعامل معها.

* * *

من التفرُّد المصطلحى إلى الانتصار للتاريخ والإنسانية المشتركة: هاجس الاختزال

إذا كانت الأيقنة هى أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى المتحف؛ فالاختزال هو أقصر الطرق لتحويل الفكرة إلى أيقونة. وهو، للأسف، يُعَدُّ سمة مهيمنة علىَ كثير من الكتابات التى اقتربت بالبحث من الجوانب المنهجية لفكر المسيرى. فغالبًا ما تبنت هذه الكتابات المنهج التقليدى القائم على الإشادة بأعمال المسيرى، والتأكيد المُبالَغ فيه على تفرُّدها المصطلحى والمفاهيمى، وعلى أن المسيرى قال ما لم يقله أحد، ومثَّلت أعماله مفارقة وقطيعة كاملة مع المناهج «الغربية» فى تحليل العلوم الاجتماعية.

ونقطة الضعف الرئيسية فى الكتابات التى تنحو مثل هذا المنحى تكمن ببساطة فى أنها تستخدم منهجًا اختزاليًا، للإشادة بأعمال مفكر سِمَتُه الأساسية التركيب ومحاربة الاختزال! فهى فى حقيقة الأمر مناقضة لروح عَمل المسيرى ذى الطابع الجبهوى، كما سبق وذكرنا، بقدر ما هى مناقضة لمنهج المسيرى القائم بالأساس على مبدأ الانتصار للتاريخ.

فالمتأمل فى أعمال المسيرى يلاحظ أن الانتصار للتاريخ هو الهَمُّ الحاكم فى جميع هذه الأعمال. فتحليله للظاهرة الصهيونية على سبيل المثال يقوم على نقد- ونقض- استثنائها لنفسها من التاريخ الإنسانى، وإصرارها على أن الجماعات اليهودية تمثل

شعبًا عضويًا يعيش خارج التاريخ، حيث لم تتأثر هذه الجماعات على الإطلاق - وفقًا للرؤية الصهيونية - بالمجتمعات التى عاشت بين ظهرانيها لعشرات القرون، وإنما ظلت منغلقة على نفسها، محتفظة بخصائصها «النقية» طوال الوقت، تجترُّ مفرداتها التاريخية الخاصة، وتحلم بالعودة إلى أرض الميعاد.

فالمجتمعات والأيديولوجيات الاستيطانية - كما يقول المسيرى - معادية للتاريخ بالضرورة[1]. ومن هنا؛ فإن الخطوة الأولى لفهم وتحليل الظاهرة الصهيونية هى وضعها فى سياقها التاريخى السليم، باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية لا يمكن فهمها إلا فى سياق تاريخ الاستعمار الاستيطانى والأوضاع الدولية منذ نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، وليس بالعودة إلى النصوص التوراتية والتلمود الذى لا يقرأه حتى طلبة المعاهد الدينية فى إسرائيل[2].

ويتضح هذا المنهج التاريخى فى تحليل المسيرى لأسطورة الماسادا مثلا[3]، حيث يرفض بشكل قاطع الطرح الصهيونى لها كتعبير عن طبيعة المقاتل اليهودى الذى يفضل الانتحار على الاستسلام، ويقدم قراءة تاريخية مدقِّقة للواقعة تحلِّلها فى سياق قيام الحامية اليهودية بذبح الرومان المحاصرين بعد استسلامهم، وتخوفها من المعاملة بالمثل عندما دارت عليها الدائرة، فنحن هنا - على حد التعبير الذكى لأسامة

---

(١) انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص١٨٥. ومن المهم فى هذا السياق ملاحظة أن أول دراسة كتبها الدكتور المسيرى عن الفكر الصهيونى أبرزت فكرة العداء للتاريخ، بل وجعلتها محوراً أساسيًا لأطروحاته، انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٢).

(٢) يتكون التلمود من أكثر من ٢٠ جزءاً فى بعض الطبعات، ويورد المسيرى نماذج عديدة لمفكرين لم يقرأوه قط، بل إن مارتن بوبر - أحد أهم مفكرى اليهودية فى القرن العشرين - حصل على أول نسخة من التلمود هدية فى عيد ميلاده الستين!، الأمر الذى يبرز القصور الشديد للعديد من الكتابات العربية التى تصر على أن التلمود هو المدخل الرئيسى لفهم «المؤامرة اليهودية» على العالم! انظر: الجزء الخامس من الموسوعة ص ١٢٥، ١٤٢: ١٤٣.

(٣) أفرد المسيرى فصلاً كاملاً لدراسة هذه الأسطورة فى كتابه القيم الجمعيات السرية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٣). انظر أيضًا الجزء الأول من الموسوعة، ص٢٢٧.

القفاش[1] - لسنا سوى أمام حادثة تمرد فى إطار إمبراطورية ذات بنية حضارية معينة، يشكِّل الثأر والمعاملة بالمثل أحد أهم عناصر الضبط فيها.

والانتصار للتاريخ ليس قاصراً على دراسات المسيرى عن الصهيونية، فدراساته فى مجال النقد الأدبى - وهو مجال تخصُّصه الدراسى الأصلى - تتأسَّس على ضرورة فهم النص الأدبى باعتباره تعبيراً مكثَّفًا ومركبًا عن لحظة تاريخية معينة، لا يمكن فهمه بمعزل عنها[2]. وليس من قبيل المصادفة أن أطروحته للدكتوراه كانت عن الوجدان التاريخى والوجدان المعادى للتاريخ فى الشعر الأمريكى المعاصر؛ فالتاريخية والانتصار للتاريخ يشكلان حجر الأساس الذى يبنى عليه المسيرى نماذجه التفسيرية لدراسة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية.

والخطأ الرئيسى الذى ينبغى تلافيه هو اعتبار التفرُّد المصطلحى مدخلاً لفهم خصوصية المسيرى، ومن ثَمَّ تصوير الخصوصية والسياق التاريخى كضدين، فإهدار السياق التاريخى هو فى الواقع إهدار للخصوصية، إذ أن خصوصية أية ظاهرة هى عبارة عن ثمرة لعلاقة جدلية بين عنصرين رئيسيين هما:

١ - تمايزها: بمعنى الصفات التى تنفرد بها فتجعلها تختلف عن غيرها، ومن ثَمَّ تسترعى الانتباه وتستحق الدراسة.

٢ - سياقها: وهو ما يجعلها، رغم اختلافها، محتفظة بطابعها الإنسانى، ومن ثَمَّ بقابليتها للدراسة والتجريد والتعميم، والخضوع للأدوات البحثية المتعارف عليها.

ومما لا شك فيه أن المسيرى يقدم فى تحليله للظاهر الصهيونية نموذجًا تفسيريًا مركبًا، يتضمن العديد من المفاهيم الجديدة التى قام بسكِّها (كالحوسلة، والسببية الفضفاضة، والنزعة الجنينية، والحلولية الكمونية... إلخ). أو التى قام بإعادة تعريفها وتوسيع حقلها الدلالى (كالعلمنة، والجماعة الوظيفية.. وغيرها). غير أن

---

(١) انظر: أسامة القفاش، «فى الرؤية النماذجية»، مجلة الجديد فى عالم الكتب والمكتبات، العدد العشرون، شتاء ١٩٩٨، ص٨: ١٠.

(٢) انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص٢١١.

القضية هنا هى فهم السياق الذى أُنتجت فيه هذه المصطلحات، والكيفية التى تفاعلت بها هذه المفردات مع الأدوات التحليلية المتعارف عليها، والتى استخدمها المسيرى بكفاءة ولم ينعزل عنها.

فالتصور المركزى للظاهرة الصهيونية عند المسيرى يقوم على أنها مثَّلت استجابة معينة لواقع اقتصادى واجتماعى معيَّن، عُرف فى التاريخ الأوربى باسم «المسألة اليهودية»، تقوم على عودة «شعب الله المختار» إلى «أرضه الموعودة» كشرط ضرورى لتحديث الجماعات اليهودية التى تعيش على هامش العمليات الإنتاجية فى بعض مجتمعات أوربا. فهذه الجماعات الهامشية - أو المهمَّشة من وجهة النظر الصهيونية - ستتحول حتمًا، وفقًا للتصوُّر الاقتصادى للمشروع الصهيونى، إلى شعب منتج/ محارب فى أرضه الموعودة.

ولا يخفى على القارئ أن هذا التصوُّر ينطلق بشكل ما من الطرح الذى قدَّمه ماركس فى «المسألة اليهودية»، غير أن المسيرى يمضى فيُعرِّف الصهيونية باعتبارها مركبًا من عدد من العناصر هى: استمرار التصور الوظيفى للجماعات اليهودية، مع انتفاء الحاجة للوظيفة التقليدية التى كانت تؤديها هذه الجماعات (أعمال الوساطة المالية) فى ظل عمليات التحديث التى شهدتها المجتمعات التى عاشت فيها الجماعات اليهودية. وقيام الحركات الصهيونية بإعادة إنتاج المفاهيم اليهودية فى سياق مُعلْمَن، بحيث تتحول الجماعات اليهودية إلى جماعة عضوية دينية/ إثنية فى إطار حركة سياسية معينة، حركة الاستعمار الأوربى. وتحوُّل الجماعة الوظيفية إلى دولة وظيفية، بعد أن قامت بإعادة تعريف دورها ووظيفتها.

وبنشوء الدولة الوظيفية تزداد الصورة تركيبًا. فسلوك هذه الدولة يصبح دالاً فى منطقين متمايزين هما: منطق الدولة، ومنطق الصهيونية الاستيطانية، إذ أن ضرورات الاستيطان وأداء الوظيفة لا يتفقان فى كثير من الأحيان وضرورات البقاء كدولة، والأجندة السياسية للنخبة الحاكمة فى إسرائيل لا تتطابق دائمًا والمنطقَ الصهيونى الخالص. وهكذا تصبح الإشكالية الأساسية لدراسة واقع الصهيونية

والممارسات الإسرائيلية هى استكشاف أنماط التفاعل بين منطق المشروع الصهيونى ومنطق الدولة الطبيعية.

ثم إن المسيرى أعلن بوضوح رفضه لـ «جيتوية» المصطلح، التى تفترض وجود تاريخ يهودى مستقل يستلزم توليد مصطلحات وآليات خاصة لفهمه، والتى تتراوح تجلياتها بين رفض ترجمة المصطلحات العبرية إلى اللغات الأخرى، والإصرار على الاكتفاء بترجمة المنطوق اللغوى العبرى Transliteration، بحيث تصبح الهجرة اليهودية إلى إسرائيل «عالياه»، وحزب العمال «المعراخ».. وهكذا - وبين «عبرنة» أسماء الأعلام اليهود الأوربيين بما يضفى عليهم طابعًا أسطوريًا، باعتبار أنهم أعضاء فى جماعة يهودية متماسكة تعيش خارج التاريخ، فيصبح إسحق يتسحاق، وموسى موشيه، بصرف النظر عن أن أصحاب هذه الأسماء لم يتكلموا العبرية، ولم يُنادَوا يومًا إلا بالمنطوق الأوربى لأسمائهم![1].

ويوضح المسيرى أن خطورة جيتوية المصطلحات تتمثل فى أنها تضفى على الظواهر محل الدراسة طابعًا أسطوريًا، وتخلق روابط مصطنعة بين الجماعات اليهودية ذات التواريخ المختلفة، وتهدر السياق التاريخى لهذه الجماعات، أى أنها باختصار تَحُدُّ من المقدرة التفسيرية للمصطلح. ويمضى المسيرى فيحدِّد الحالات التى قام خلالها بسكٍّ مصطلحات جديدة، إما لضرورة أملاها تعبير المصطلح السائد عن تحيزات ورؤى معرفية متمركزة حول الذات الصهيونية، أو بُغية تصحيح خلل معيَّن فى الحقل الدلالى للمصطلح. أى أن المعيار فى رفض مصطلح شائع أو «غربى» وبناء مصطلح جديد كان دائمًا السعى وراء قدرة تفسيرية أكبر، وليس الرغبة فى بناء نسق علمى مستقل، والاحتماء بجيتو مصطلحى مضاد!

والواقع أن المنهج الاختزالى، القائم على التأكيد المُبالغ فيه على التفرُّد المصطلحى لفكر الدكتور المسيرى، يثير العديد من الإشكاليات: فهو ينطوى أولاً على مغالطة منطقية واضحة، إذ أن أصحاب هذا المنهج ينطلقون فى البداية من القول بقصور الأدوات التحليلية «الغربية» عن فهم الظواهر غير الغربية، باعتبار أن هذه الأدوات تعبِّر عن رؤى معرفية وخبرة غربية غير قابلة للتعميم، ومن ثَمَّ فهناك حاجة لأدوات

---

(١) انظر: الجزء الأول من الموسوعة، ص٤٣.

تحليلية جديدة. غير أنهم يقومون بعد ذلك بتعميم هذه الأدوات التحليلية الجديدة (التى سُكّت كما يقولون لفهم الظواهر غير الغربية) واستخدامها فى قراءة ظواهر غربية (كالصهيونية مثلاً، التى يُعرِّفها المسيرى باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية)، الأمر الذى يعنى أن الأدوات التحليلية «الغربية» - التى يُعاب عليها أنها تعبِّر فقط عن الخبرة الغربية - لا تصلح لفهم الظواهر الغربية ذاتها، وأننا نحتاج إلى أداة منهجية مُنبَتّة الصلة بالغرب لفهم الظواهر الغربية! ومن ناحية ثانية، فإن رفض الأيقنة يكون بنفيها، لا بأيقنة مضادة. والمفارقة هنا هى أن التقوقع المصطلحى والانعزال عن الأدوات التحليلية الشائعة، ومناظرات الفكر الإنسانى - لأنها تستخدم مرجعية اصطلاحية مغايرة - يعكس بدوره تقديسًا للمصطلح يتنافى والمنهجَ التاريخى المميِّز لفكر الدكتور المسيرى. فالتبعية الكاملة للفكر الغربى والرفض الكامل له - كما يوضح المسيرى[1] - وجهان لعملة واحدة، فكلاهما يفترض مركزية الغرب، وكلاهما مضطرب فى علاقته مع الغرب. وعلى الصعيد العملى، فإن الإمكانات النضالية لفكر المسيرى تتقلص كثيراً فى ظل الإفراط فى التركيز على التفرُّد المصطلحى، بما يؤدى إلى عزله عن سياقه الإنسانى الأعم، وحرمانه من حلفاء محتملين فى الغرب والشرق.

كما أن تحليل تجربة المسيرى الفكرية نفسها تنفى بشدة أى اتجاه للتقوقع المصطلحى، فجميع أعمال المسيرى تعكس متابعة نقدية دقيقة للفكر والتجارب الغربية، وتضرب مثلاً واضحًا لدراستها والاشتباك النقدى مع مقولاتها (من دراساته للحضارة الأمريكية[2]، وحتى مناظرته مع فرانسيس فوكوياما على صفحات جريدة **الأهرام ويكلى** عام ١٩٩٦). ويمكن اعتبار منهج الدكتور المسيرى ثمرة تفاعل خلاَّق مع تيارات نقد الحداثة ومفهوم التقدم، والتى تتراوح بين جماعات الخضر والبيئة، إلى العديد من نقاد المجتمع الاستهلاكى وعلماء الاجتماع التاريخى، وبخاصة علم الاجتماع الألمانى الذى نشأ على خلفية التصنيع المتأخر فى

---

(١) راجع الحوار المطول الذى أجرته هيئة مجلة الجديد فى عالم الكتب والمكتبات مع الدكتور المسيرى، مرجع سبق ذكره، ص٣١: ٤٤.

(٢) جمع الدكتور المسيرى عدداً من هذه الدراسات فى كتابه الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

ألمانيا، والذى نتج عنه تجاور الأشكال الرأسمالية والتقليدية (على نحو ما نرى اليوم فى العديد من المجتمعات العربية والدول النامية بشكل عام)، الأمر الذى مثَّل القاعدة التى وقف عليها علماء الاجتماع الألمان فى طرحهم بدائلَ المجتمع الرأسمالى التعاقدى. ويوضح المسيرى فى سيرته الفكرية تأثره بشكل خاص بمدرسة فرانكفورت ومفهومها عن العقل الأداتى، بالإضافة إلى دراسات عالِم اللغويات الأمريكى تشومسكى ومفهومه عن العقل التوليدى.

ويوجز المسيرى ببلاغة نمط تفاعله مع الفكر الغربى، عند إجابته عن سؤال حول ما استبقى من المرحلة الماركسية فى تكوينه، فيقول: «كلَّ شىء تقريبًا، ولا شىءَ على الإطلاق!»[1]، بقيت القراءة التاريخية للسياق الاجتماعى والاقتصادى للظواهر الإنسانية. غير أن المسيرى ذهب إلى محاولة الوصول إلى منهج أكثر تركيبًا، لا يقوم على التبعية الكاملة للسياق الاقتصادى والاجتماعى، ويتيح هامشًا أوسع للفعل الإنسانى. وما يعنينا هنا أن المسيرى رفض الخصوصية المفرطة بقدر ما رفض العمومية الشاملة، مقدمًا صياغة خلاقة لما أسماه مفهومَ الإنسانية المشتركة كأساس لبناء النماذج التفسيرية، وتحقيق التوازن بين إدراك تمايز الظواهر الاجتماعية وبين سياقها. فعلى الرغم من السياق الإنسانى العام الذى يتيح القابلية للتعميم، فإن الظواهر الاجتماعية تحتفظ بما يسميه المسيرى بالمنحنى الخاص الذى يعكس تفاعلاته الداخلية - وتناقضاتها أحيانًا - التى لا يمكن إدراك خصوصيتها بدونها.

وينطلق مفهوم المسيرى للإنسانية المشتركة من قاعدتين أساسيتين، هما: الانتصار التاريخى فى مواجهة الطبيعى، والمواءمة بين تمايز الخبرات البشرية ووجود مشتركات إنسانية واسعة تسمح بالمقارنة والتعميم. فالمعرفة الإنسانية عند المسيرى مقارنةٌ بالضرورة[2]، إذ بدونها تتحول دراسة الظواهر إلى تمرين عقلى لا توجد له نقطةَ مرجعية خارجه.

فجوهر فكر المسيرى هو التركيب ومحاربة الأنماط الاختزالية، سعيًا وراء بناء

(١) انظر حوار مجلة الجديد فى عالم الكتب والمكتبات، مرجع سبق ذكره، ص٣٦.
(٢) راجع: رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص٧.

نماذج معرفية مركبة، تدرك خصوصية الظواهر الإنسانية ببعديها (التمايز والسياق)، وترفض الفصل بين هذين البُعدين، سواء بالتركيز على الخصوصية المفرطة وتجاهل السياق التاريخى الأعم للظواهر الاجتماعية، أو بالسقوط فى فَخِّ العمومية الشديدة وإهمال المنحنيات الخاصة بالظواهر الاجتماعية بدعوى عالمية المفاهيم والمناهج. والتخوف الأكبر على فكر المسيرى هو من القراءة الاختزالية له (التى يقوم بها للأسف بعض مريديه والمعجبين بأعماله)، والتى تهدر إمكانياته التفسيرية، وتدفع به نحو الأيقنة والتقوقع المصطلحى والفكرى.

* * *

صاحب مؤلفات أم صاحب مشروع؟: هموم التطوير

لعل أخطر مظاهر الفهم الاختزالى لأعمال الدكتور المسيرى هو النظر إليه باعتباره صاحب مجموعة من المؤلفات المتنوعة - أغلبها عن الصهيونية، بجانب قصصه للأطفال ودراساته فى الاجتماع والنقد الأدبى، وليس صاحب مشروع متكامل ذى طابع منهجى ونضالى، لا تمثل الدراسات المتنوعة التى يقوم بها إلا حالات تطبيقية لاختبار أدواته المنهجية. وليست هذه النظرة مستغربة، نظراً لأننا اعتدنا فى وطننا العربى على أصحاب المؤلفات لا المشاريع الفكرية المتكاملة!

والمسألة هنا ليست مجرد اختلاف فى المسميات، فالنظر إلى المسيرى كصاحب مشروع فكرى، وليس كصاحب مجموعة مؤلفات متناثرة فى موضوعات شتى، له عدة دلالات تتعلق بأسلوب فهم أعمال المسيرى والتعامل معها، وهو ما يمكن إيجازه فى نقطتين أساسيتين هما:

أولاً: أولولية الهدف المنهجى والهَمِّ النضالى:

ففى البدء كانت الإشكالية المنهجية المتمثلة فى الانتصار للتاريخ، واستحضار الفاعل الإنسانى فى الظواهر الاجتماعية فى مواجهة المناهج التطبيعية للعلوم الاجتماعية. ومن المهم هنا التأكيد على أن المسيرى لم ينظر إلى هذه القضية

باعتبارها مناظرة أكاديمية بحتة، وإنما اعتبر انتصار المناهج التطبيعية مدخلاً وذريعة لإهدار إنسانية الإنسان ومبرراً للإمبريالية والاستغلال.

وهناك في الواقع العديد من الدراسات التي حاولت رصد علاقات القوة والاستغلال الكامنة في بنية بعض المناهج والدراسات العلمية، لعل أشهرها بالنسبة للقارئ العربي دراستا إدوارد سعيد عن **الاستشراق** و **الإمبريالية والثقافة**، غير أن إدوارد سعيد اقتصر على تحليل الأبعاد الأيديولوچية لنوعين فقط من الدراسات العلمية (دراسات المنطق في كتاب **الاستشراق**، والدراسات الإعلامية في كتابه **تغطية الإسلام**[1]). أما المسيري فيتجاوز الأبعاد الأيديولوچية إلى صياغة أكثر تركيبًا، ترد هذه الوظيفة الأيديولوچية للخطاب العلمي إلى افتراضات معرفية كامنة في بنية مشروع التحديث ذاته، باعتباره قائمًا على ما يسميه المسيري نموذج المرجعية الحلولية الكمونية الذاتية، من خلال متتالية تتحول من مركزية الإنسان في الكون، إلى الانغلاق على الذات وإسقاط صورة الذات (الأوربية أو الغربية بشكل عام) على الإنسانية جمعاء، والتركيز على العلاقة الصراعية بين الذات والآخر الإنساني بما يبرر الاستغلال والإمبريالية[2]. فالأبعاد الأيديولوچية للخطاب الاستشراقي - والتي تركز عليها دراسات إدوارد سعيد - ليست سوى تجليات لتشوهات في البنية المعرفية لخطاب التحديث ذاته.

كما أن اختيار المسيري للصهيونية كدراسة حالة يعكس همًا نضاليًا إنسانيًا عامًا، فقد كان معيار اختياره لها كحالة يختبر فيها مقولاته التحليلية هو - على حد تعبيره في سيرته الفكرية - كونها أفدح حالات الظلم التاريخي في القرن العشرين. فأولوية الاعتبارات المنهجية والمعرفية، ومحورية الدلالات النضالية هما أهم خصائص المشروع الفكري للمسيري.

---

(١) انظر:

Edward Said, **Orientalism**, (London: Routledge & Kegan Paul ltd, 1978).

Edward Said, **Covering Islam**, (London: Vintage, 1997).

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: د. عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٩٩)، ص٤: ٧.

ثانيًا : مركزية مفهوم دراسات الحالة وحدوده :

ففى الوقت الذى يرفض فيه المسيرى الافتراضات المعرفية والمقولات الأساسية للمدرسة السلوكية بشكل قاطع، فإنه يشاركها تطلعها الأساسى (الوصول إلى تحليل واقعى ذى قدرة عالية على التنبوء). ومن هنا فإن النماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى ليست مجرد استدلالات منطقية وتمارين عقلية مجردة، وإنما مقولات منهجية تلعب دراسات الحالة دورًا أساسيًا فى بنائها وتعديلها. فبناء النموذج التفسيرى ينطلق من دراسة تفصيلية معمقة لحالة فردية، ينظر إليها باعتبارها حالة نماذجية (أى ممثِّلة لحالات أخرى عديدة تنتمى إلى نفس النموذج)، بحيث تستهدف الدراسة استكشاف النموذج التفسيرى لهذه الحالة وبلورته، ثم تطبيقه على حالات أخرى تندرج تحته[1].

فعلاقة النموذج التفسيرى مع الواقع الإمبريقى هى علاقة جدلية، تتشكل من خلال سلسلة من دراسات الحالة، بحيث يتم تتبع المنحنى الخاص للحالة، وصولاً إلى النموذج الكامن وراءها، ثم تجريد هذا النموذج وبلورته، واختباره على حالات أخرى، مع إدخال أية تعديلات لازمة ليتوائم مع المنحنيات الخاصة للحالات الجديدة. فدراسات الحالة هى أساس ديناميكية النماذج التفسيرية.

والنماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى فى حالة تطوُّر مستمر، سواء على المستوى الداخلى من خلال مقدرتها التوليدية العالية (فمن خلال عمليات التجريد اللازمة للانتقال من مستوى دراسة الحالة إلى استكشاف أبعاد النموذج التفسيرى الكامن، تتولد العديد من الإشكاليات والأسئلة البحثية كما تتضح علاقات جديدة بين المتغيرات)، أو على المستوى الخارجى (من خلال التعديلات التى يتم إدخالها على النموذج لتتبُّع المنحنى الخاص لظاهرة ما، تندرج تحت نفس النموذج فى الوقت الذى تحتفظ به بمنحناها الخاص[2]). ومَن هنا ؛ فإن الاحتفاء الحقيقى بإنتاج

---

(١) يذكر المسيرى هذا الافتراض مدعومًا بعدد من الأمثلة التطبيقية فى: رحلتى الفكرية : سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص٢١٥.

(٢) د. المسيرى: رحلتى الفكرية : سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص٢١٥.

المسيرى لا يكون عبر نقل واستخدام النماذج التفسيرية التى يقدمها بشكل سكونى، وإنما من خلال الحوار معها - اتفاقًا واختلافًا - باعتبارها أدوات علمية قوامها الديناميكية والتطوُّر المستمر.

ومن هذا الفهم لخصائص المشروع الفكرى يتأسس هَمُّ التطوير كهمٍّ شاغل لكل مهتم، بأن تأخذ الأطروحات الفكرية التى يقدمها الدكتور المسيرى موقعها اللائق فى الأجندة البحثية العربية. وهو - أى التطوير - عملية ذات بُعدين:

أ) **بُعد داخلى:** بالتحاور مع القضايا المنهجية والافتراضات المعرفية التى تثيرها النماذج التفسيرية التى يطرحها المسيرى، واستكشاف الأجزاء التى يمكن تطويرها، وعناصر الأجندة البحثية النظرية الهادفة إلى تحقيق المزيد من الانضباط المنهجى للنماذج التفسيرية، وتعميق وجودها كأداة تحليلية لدى الجماعة البحثية العربية.

ب) **بُعد خارجى:** يتناول عناصر أجندة بحثية تطبيقية تخرج النماذج التفسيرية التى قدمها المسيرى من أسْر الحالة الصهيونية (فهى كما سبق وذكرنا نماذج يُفترض أن تكون قادرة على تفسير الحالة الصهيونية وغيرها من الظواهر الاجتماعية)، وتكشف دلالات هذه النماذج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية المطروحة أمام صنَّاع القرار فى الوطن العربى.

وعلى صعيد البُعد الداخلى فإن هناك قضيتين، أعتقد أنهما يشكلان مدخلاً معقولاً لمناقشة النماذج التفسيرية التى يقدمها المسيرى وتطويرها. أولاهما أن هذه النماذج تنطلق من افتراض مؤداه هزيمة المشروع العلمى الطبيعى (أى الخاص بالعلوم الطبيعية) الحداثى، الأمر الذى يسُدُّ الطريق أمام آفاق تطوره، ويقوده بالضرورة إلى السقوط فى فخ العدمية[1]. والمشكلة هنا أن الأمثلة التى يذكرها المسيرى لتدعيم وجهة نظره تفترض أن هزيمة «الخيالى الفيزيائى»[2] هى نهاية

---

(١) د. المسيرى: رحلتى الفكرية: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، مرجع سبق ذكره، ص٢١٥.

٢) نستخدم هنا مفهوم الخيال الفيزيائى للإشارة إلى الدلالات المنهجية العامة وطريقة التفكير المستخدمة فى مناهج علم الفيزياء، وذلك على النحو الذى استخدمه عالم الاجتماع الأشهر س. رايت ميلز فى الحديث عن الخيال الاجتماعى Sociological Imgination.

للمشروع الحداثى، فى الوقت الذى توجد دلالات على أن الفيزياء قد أخلت موقع قيادة المشروع الحداثى لصالح البيولوچيا (الأحياء)، وأن حُلْمَ السيطرة على المادة تراجع ليَحُلَّ محلَّه حُلْمُ فكِّ شفرة الإنسان والسيطرة عليها (مشروع الچينوم وثورة الهندسة الوراثية)، كمصدر لتجديد حيوية المشروع الحداثى، وبعث أحلام - أو أوهام - التقدُّم المستمر والسيطرة المطلقة ومركزية الإنسان وغيرها من الأطروحات التقليدية للمشروع الحداثى. ولذا فقد يكون من المهم دراسة تأثيرات هذه الاختراقات العلمية الحديثة على إمكانية إحياء أو إعادة صياغة المشروع الحداثى: أتكون قادرة على ذلك، أم أن من شأنها، بدورها، تأكيدَ هزيمة المقولات التحديثية التقليدية؟

أما ثانية هذه القضايا، فتتمثل فى الحاجة إلى ضبط بعض المفاهيم المنهجية الجديدة التى يقدمها المشروع الحداثى، كالنسبية الفضفاضة مثلاً، فهو مفهوم توفيقى وبحاجة إلى مزيد من التفصيل فى شرح حدوده ودلالاته، لئلا يكون ذريعة للعدمية والسيولة المفرطة. وبالمثل؛ فإن مفهوم التجاوز وعلاقة الإنسانى بالطبيعى بحاجة إلى تفصيل أكثر، بحيث لا يتحول التجاوز إلى انفصال ثان بين الإنسانى والطبيعى، وهو ما سيعيد إنتاج التصور الاختزالى للظواهر الاجتماعية، والذى طوَّر المسيرى مفهوم التجاوز لمواجهته.

أما بالنسبة للبُعد الخارجى، فمن المهم التأكيد على أن النظرة التاريخية المعرفية التى ينظر بها المسيرى إلى القضايا السياسية والاجتماعية بشكل عام لا تنتقص، بأية حال من الأحوال، من الدلالات النضالية المباشرة لأعماله الفكرية. وفى هذا السياق فإن أمامنا مهمةً ذات شقين: الشق الأول يتعلق بالقيام بعدد من الدراسات التطبيقية توضح القدرات التفسيرية لنموذج كنموذج الجماعة الوظيفية مثلاً، بما يتجاوز الظاهرة الصهيونية (سواء كانت الحالات التطبيقية معاصرة، كحالة الجاليات الصينية المهاجرة فى دول جنوب شرق آسيا، والهنود فى جنوب أفريقيا، أو حالات تاريخية مثل حالة المماليك فى الخبرة التاريخية العربية)، بالإضافة إلى توضيح دلالات هذا النموذج بالنسبة للخيارات الاستراتيجية الأساسية التى تواجه صانع القرار فى الوطن العربى.

وتمكن الإشارة إلى مثال بالغ الدلالة يتعلق بنظرة بعض القيادات العربية إلى نموذج العلاقة الوظيفية بين إسرائيل والولايات المتحدة، والتى تعكس تصوراً بأن هذه العلاقة هى مثال يُحتذى، وأن على دولة مثل مصر مثلاً أن تسعى إلى إقناع الولايات المتحدة بقبول أن تَحُل مصر محلاً إسرائيل فى لعب دور الدولة الوظيفية التى ترعى مصالح الولايات المتحدة فى المنطقة![1]، وهو اعتقاد شائع للأسف الشديد، ولكنه يعكس قصوراً فى فهم السياق التاريخى لنموذج الجماعة الوظيفية واستحالة انطباقه على الجانب العربى.

والخلاصة أن دوننا ودون المرحلة التى تتحول فيها النماذج التفسيرية التى يقدمها الدكتور المسيرى إلى أطروحات نضالية، تفرض نفسها على أجندة الجماعة البحثية العربية، وتوسع دائرة الخيار الاستراتيجى أمام صانع القرار.. أقول: إن دوننا ودون هذه المرحلة جهداً كبيراً، يتمثل فى القيام بالعديد من الدراسات النظرية والتطبيقية، والتحاور مع النماذج التفسيرية والمقولات الفكرية التى يطرحها المسيرى وتأصيلها، بل والسعى لتجاوزها وتطوير نماذج أكثر تفسيرية.

غير أن هذه ليست مهمة المسيرى بمفرده، فقد سعى المسيرى دائمًا لأن يُضفى طابعًا جَبْهويًا على عمله البحثى، وأن يؤسس لتيار بحثى جديد. وعلى عاتق هذا التيار من تلامذة المسيرى والمهتمين بالأدوات الفكرية التى قدمها تقع مهمة تطوير هذه النماذج، وتأصيل وجودها فى الحياة الثقافية والسياسية العربية.

*

---

(١) راجع على سبيل المثال: د. جمال زهران، السياسة الخارجية المصرية (القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٠)، وهو فى الأصل أطروحة ماجستير تدرس النسق العَقَدى للرئيس المصرى السابق محمد أنور السادات.

قضايا المنهج فى الدراسات اليهودية

مصطفى حنفى *

لا يملك الباحث المهتم بالإنتاج الفلسفى الموسوعى للكاتب والمفكر العربى المعاصر عبد الوهاب المسيرى، والمنشغل بقضاياه الكبرى وجهازه المفاهيمى، إلا أن يسجل صفاء النبرة المنطقية والنظرة التحليلية التى تعلن عنها أبحاثُه الرصينة فى باب قراءة أنساق الحضارة الغربية الحديثة، ومحاولة تناول أصولها اليهودية بالنقد والتفكيك[1].

فمنذ صدور مؤلَّفه **الفردوس الأرضى**[2] و**الأيديولوجية الصهيونية**[3]، ومروراً بكتابيه **أسرار العقل الصهيونى**[4] و**الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**[5]، إلى

---

* أستاذ بكلية الآداب، تطوان - المغرب.

(1) التفكيك والتفكيكية يقابلان المصطلح الفلسفى Deconstruction، ويعنى الحركة أو النظرية أو المدرسة التى نشأت داخل الجدل الفلسفى الغربى حول الحقيقة والمعرفة والمنطق واللغة والتمثيل. وهى تنهج طريقاً معقداً ونقدياً فى فحص نصوص الفلسفة وغيرها، بقصد استخلاص ما بها من التباسات وتناقضات، تعتمد عليها فى هدم أو تقويض أنماط مصادر التفسير:

Concise Routledge Encyclopedia of philosophy, London and Now york: Routledge, 200. P.196

(2) عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضى: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة - بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص١٥٩.

(3) عبد الوهاب المسيرى، الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة - الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣ - ٢ مج. (عالم المعرفة، ٦٠ - ٦١)، ص٤١١.

(4) عبد الوهاب المسيرى، أسرار العقل الصهيونى.

(5) عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، تقديم محمد حسنين هيكل - القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧، ص ٣٠٣.

مشروع **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**[1]، وقد استوفى تكوُّنَه وبلغ غاية نُضْجه بأجزائه الثمانية فى هذا كله ومن مجموع ما كتب ويكتب[2] تُنبئ كتابات المسيرى الموسوعية، بكل صعوباتها وإشكالات الدرس الفلسفى الحضارى فيها، وبكافة مظاهر السلب والإيجاب، عن سعى نظرى جادٍّ فى صناعة التأليف والتنظير فى حقل الدراسات اليهودية والشأن اليهودى. وهو عملٌ لا جُناحَ علينا فى الاعتراف بأنه تأسيسى فى منطلقاته ومفاهيمه وأدواته. فتكون أولى وأبرز علامات هذا التأسيس على صعيد المنهج هى تعيين مواطن القصور النظرى، الذى وسم الخطاب العربى فى حقل الدراسات اليهودية بسمات الانتقائية فى الفكر، والتبعية فى المرجع والرؤية.

وفى سبيل هذه الغاية يصرف مفكرنا جهده فى الإبانة عن نقائص الخطاب العربى المعاصر فى نظرته إلى واقعه، وقَصْر نفسه فى التأصيل المعرفى لما يدافع عنه من أفكار فى صور وتعابير شتى، إليها يعزو - أى الخطاب العربى - كلَّ مواقفه وردود أفعاله. فحيث يرفع هذا الخطاب الغَيْرية الضدية، بنبرته الصدامية ومنطقه العملى فى مواجهة الآخر الصهيونى الإسرائيلى، يختفى الحسُّ النقدى، ويفقد التاريخ دوره ومعناه. وحيث يكون الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الصيغ العملية التى يجعل منها، على ساحته، المضمونَ المشخَّص لبنية الصراع، يكون وصل هذه بتلك، تارة بأساليب النظر الأخلاقى، وأخرى بأساليب الإنجاز السياسى لتوضيح الحقل العربى وتسويغ الأساس القانونى له، بحيث تنفصم العلاقة بين منطوق الخطاب العربى ومضمونه، ويتحول التفكير إلى مجرد نموذج نظرى مغلق غير قادر على تفسير بنية الواقع المتعيِّن بكل مكوِّناته وتركيباته.

وتلك ظاهرةٌ يؤكد الدكتور المسيرى بصددها أنها تجد تبريرها الكافى، ليس فقط فى كون الخطاب العربى يقرأ تاريخ العقيدة اليهودية والشأن اليهودى بوحى من

---

(١) عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد - القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩ - ٨ مجلدات.

(٢) للدكتور عبد الوهاب المسيرى أعمال عديدة فى الشأن اليهودى والصهيونى والحضارة الغربية والصراع العربى الإسرائيلى.

مسلَّمات الفكر الغربى الحديث، ومن خلال نماذجه الذهنية فى التفسير، بل أيضاً لكون المنظومة المرجعية الغربية التى يستند إليها ويفكر داخلها لتدعيم مرجعياته وإقناع نفسه بصواب أطروحاته تجمع، بكيفية سافرة ومن دون حصر أو تدقيق منهجى، بين نموذجين متنافرين على صعيد التعميم والتخصيص معاً:

نموذج الرؤية الهُلامية التى تنزع إلى تفسير أطروحة التاريخ اليهودى كأطروحة هُوية أو كتلة وجودية ليس لها نظير، لتنشيط آلية الاعتزاز الذاتى حول الشخصية اليهودية المشبَّعة بوهم التفرُّد والتعالى. فهو من هذه الناحية نموذج فوق واقعى (سُرْيالى). يتحدث عن اليهود وعن أعضاء الجماعات اليهودية بلغة تُفضِّل تنظير «الممكنات العاطفية» على تفسير المعطيات الموضوعية، مما يجعل التفسير المُنتج لها تفسيراً لا تاريخياً، أو على الأقل تفسيراً وثائقياً يستدعى التاريخ الممكن والمحتمل لليهود بطريقة معلوماتية مبتسرة.

ونموذج التحليل الوضعى الذى يَنْشُد العام فى سيرورته وتفاعله، ويستغل وقائع التاريخ وشواهد الممارسة السياسية بدافع التركيز على ما هو واقعى فى الظواهر اليهودية والصهيونية، ومحاولة تفسيرها فى إطار القانون الواحد الشامل، وكأنها سطوح ملساء لا تملك أية هُوية أو ذاتية.

ومعنى هذا أننا، مرةً أخرى فى كلتا الحالتين المذكورتين معاً، أمام نموذج تفسيرى فى الحضارة الغربية الحديثة يراوح الخَطْوَ بين اختيارات معرفية تحليلية ملتبسة، لا يمكن إبرازها والتفكير فيها إلا عندما يتيح الباحث لنفسه موقعاً نقدياً خارج سلطة المقولات الغربية وهيمنة فواعل نماذجها التحليلية الجاهزة.

من هذه الزاوية إذن، يوجِّه عبد الوهاب المسيرى نقده الصارم للخطاب العربى المعاصر، بصدق وبإخلاص وبكثير من المعاناة، مما نجد صداه فى الإطار النظرى لعمله الموسوعى، كما نجد ومضاته المشعة أثناء البحث والتحليل واستخلاص النتائج فى كثير من فقرات مقدماته فى المجلد الأول.

بيد أن غائية النقد فى كثير من جوانب هذه **الموسوعة** تنحصر فى تدشين سجال

مع هذه الوجهة أو تلك، بل إنه يعترف لها بكونها تنصرف إلى تأسيس دعوة تاريخانية[1] بديلة لكل نتائج ومغالطات النماذج الوضعية السائدة. وهى دعوة لا يتردد المسيرى فى الإفصاح عن عناصر الأفق النظرى التى يتحرك فيها تفكيره ومنهجه فى التحليل والتفسير، مع كل ما يستلزمه ذلك الاختيار من جنوح إلى العرض التحليلى، وميل شديد إلى التركيب. أو لنقل، فى إنصاف نقدِّر أنه صادق، هى بالأحرى دعوة ترفض الانطلاق فى حقل الدراسات اليهودية من مسلَّمات غربية جاهزة، ساهمت - بأثرها المتنامى على السلوك، وبفعلها فى العقول والنفوس - فى الغموض النظرى والتعميم الأيديولوچى، وكأنها ظواهر مكتفية بذاتها بشكل كلى، ومجرَّدة عن سياقها التاريخى والاجتماعى المركَّب.

إن هذا يعنى، فى المجال الذى نحن بصدده، أن مشاغل عبد الوهاب المسيرى النظرية يستقطبها هاجس منهجى وتاريخى واحد، هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودى الصهيونى دون أن نسقط ضحية لسيطرة المقولات الغربية، ودون أن نجرِّد أعضاء الجماعات اليهودية من السياق التاريخى والاجتماعى، ودون تحيزات الآخرين، سواء مع اليهود أو ضدهم؟ أو بصيغة استفهامية أكثر اتساعاً: كيف تستطيع **الموسوعة** العربية عن اليهود واليهودية والصهيونية المساهمة فى الإبداع والإنتاج من أجل إيقاع تاريخى جديد، يفكُّ كل أشكال الحصار المضروبة على العقول، ويسترجع الفاعل الإنسانى ككيان مركَّب من مادة وروح؟

هذه أسئلة مهمة، من شأن **الموسوعة** فى بنيتها وهيكلها العام أن تجيب عنها. ولكن لا يسعنا فى مجال تاريخ الفكر والحضارة تحديداً إلا أن نشير إلى أن الصورة التى يركِّب بها المسيرى بنية **الموسوعة**، وتصوغها اجتهاداته الفلسفية فى أكثر من واجهة من واجهات النظر فى الشأن اليهودى والصهيونى، تتجاوز فى تصنيفها المنظورَ اليهودى، والتناولَ المعلوماتى، والإطارَ التحليلى النقدى؛ لتقوم بجهد

---

(١) التاريخانية تقابل المصطلح الفرنسى Historicisme، ويعنى بها دراسة الأحداث فى علاقتها مع الأوضاع التاريخية. كما يشير المصطلح ذاته إلى النظرية التى تذهب إلى أن كل حقيقة تتطور مع التاريخ. (معجم عبد النور المفصل: فرنسى-عربى، بيروت: دار العلم للملايين).

تأسيسى هام فى تأصيل النظر العربى فى موضوع محاط بكثير من الالتباس التاريخى والسياسى والدينى.

وبالتالى؛ فنحن، عند عبد الوهاب المسيرى، أمام أنموذج للموسوعة التأسيسية التى تأخذ على عاتقها تطوير نماذج ثلاثة تتوسل بها، ومن خلالها، إلى تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية فى شمولية أبعادها الحضارية والمعرفية والسياسية والدينية، وهى على التوالى: الحلولية ـ العلمانية الشاملة ـ الجماعة الوظيفية. والنماذج التحليلية المفترضة فى **الموسوعة** لا يُشار إليها بحُسبانها أنماطاً مفردة، تدخل فى تشكيل الموضوع اليهودى ببناء تأملات مغلقة مجردة ومتعالية، وإنما من حيث هى أدواتٌ إجرائية ذات قيمة تفسيرية، تملك قدراً واسعاً من الوَحْدة والمعقولية فى عملية رصد علاقة العام بالخاص فى الظواهر، من دون أن يكون لمكوِّنات أيٍّ منها سلطةٌ على الآخر، أو سعيٌ إلى نفيه أو إلغائه.

ليس هذا وحسب، بل نجدنا نميل إلى التأكيد مع عبد الوهاب المسيرى أن هذه الطريقة التحليلية فى النظر إلى الظواهر اليهودية على النحو الذى يفيد التعميم والتخصيص معاً، إنما تضبطها وتوضحها الطبيعةُ المركَّبة لشبكة المفاهيم والمصطلحات، التى يعتقد المسيرى أن على الباحث أن يعيد بناء جَزْمها الإطلاقىِّ وانغلاقها الجيتوى[1] فى سياق وعيه النقدى بحدود وآفاق المجال الدلالى الذى يوجِّه همومه واهتماماته واستراتيجيته.

يصدق هذا على سلسلة التعاريف والمصطلحات الغربية التى تعلق الاختلافات الأولية، وتخلط أوراق الأفكار والأزمنة والعصور، كما هو رائج فى التداول الجيتوى[2] اليهودى، مثل «التاريخ اليهودى»، و«الشعب اليهودى»، و«الجوهر اليهودى». كما يصدق أيضاً، بدرجات أكثر استغلاقاً وتزمتاً، على بنية التفسير

---

(١) الجيتوى: نسبة إلى الكلمة الإيطالية الجيتو Ghetto وهو المَجْبَر، أى الحى الذى يُجبَر اليهود على الإقامة فيه، أو هو المَنْبَذ الذى تقيم فيه أقلية منبوذة (معجم عبد النور المفصل: فرنسى-عربى)، والمعنى هنا مجازى بطبيعة الحال. ويقصد الكاتب بالانغلاق الجيتوى الحقلَ الدلالى المخصَّص.

(٢) التداول الجيتوى اليهودى يقصد به هنا التعابير اللغوية المقتصرة على اليهود.

الدينى اليهودى للعقائد المندفعة لفظاً نحو إنتاج القول التفسيرى للمعتقَد، دفاعاً عن هُوية عرقية دينية مطلقة فى التاريخ.

* * *

وبعد، فمتى جاز لنا الحديث، فى هذا المستوى من التحليل والعرض، عن حصيلة أولى نخرج بها من قراءة عبد الوهاب المسيرى فى مداخله المنهجية فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،** فهى الحكم بأننا أمام الكاتب والفيلسوف العربى المعاصر، وقد ذهب به الاستعداد المتمرِّس بأساليب البحث العلمى الرصين فى حقل الدراسات اليهودية، إلى تأسيس مقالة قوية فى المنهج، مسكونة بهموم السؤال والتفسير الذى يستوعب الأفق المعرفى، ويراعى شروط المواجهة النقدية للذاكرة الحضارية الغربية فى إطار أفق الفكر التاريخانى المفتوح.

إنها موسوعة تعى أبعاد الوعى التاريخى بقضايا المنهج والتفسير الذى تتجرد له، فهى تسهم فى تكسير طوق التبعية للنماذج الاختزالية الغربية، وتقليص عمق تغلغلها فى دائرة الكتابة الحضارية العربية المعاصرة، حتى يتخلص الخطاب العربى من نقائصه وسمات القصور النظرى فيه.

*

دراسات الصراع العربى الإسرائيلى وأزمة العلوم الاجتماعية

محمد طه *

خيطٌ رقيق، ولكنه متصل، ينْظم: جمال حمدان، قدرى حفنى، عبد الوهاب المسيرى، لينتهى أصله صعوداً عند محمود شاكر. فبالرغم من اختلاف هؤلاء الثلاثة فى التخصص الدقيق وفى المنحى الأيديولوجى، فإن قاسماً مشتركاً أساسياً يجمع بينهم، هو الانشغال العميق بالمشروع الصهيونى فى فلسطين، والذى يضعهم وجهاً لوجه أمام ما يُعرف بأزمة العلوم الاجتماعية.

دراسات الصراع العربى الإسرائيلى: التحدى والاستجابة لأزمة العلوم الاجتماعية

إن تحديد موضوع الدراسة ومناهج البحث فى العلوم الاجتماعية يمثّل مشكلات تُلقى بظلالها لتطرح تساؤلات أساسية حول هُوية، بل مصير، هذه العلوم. فمنذ نشأتها تعانى هذه العلوم من التمزق بين اتجاهين رئيسيين: فهى من ناحية تتبنى نموذج العلوم الطبيعية، فتعمد إلى مراعاة الضبط التجريبى فى كافة مراحل الدراسة، وإلى إعطاء الأولوية للأرقام والتحليل الكمى لها، وإلى مراكمة الوقائع المحايدة تراكماً يؤدى إلى بزوغ النظرية التى تَنْظم شتات هذه الوقائع فى كل ذى معنى. وهى فى ذلك كله تقيم سياجاً من الحياد الموضوعى بين الذات وموضوع الدراسة على أرضية فكرة وَحْدة العلوم. ومع ذلك، تصطدم العلوم الاجتماعية بأن موضوع الدراسة

---

* مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

(الإنسان فى سياق اجتماعى - تاريخى) كائن حر يستعصى على التنبؤ، له رؤاه وأحلامه وأساطيره وقلبه وأزماته الميتافيزيقية والأخلاقية، مما يجعل التنبؤ الدقيق صعباً؛ إن لم يكن مستحيلاً. وجهٌ آخر للأزمة تبدَّى فى ذاتية الباحثين: فعلى حين أنه من السهل للباحث فى العلوم الطبيعية أن يفصل ذاته عن موضوع دراسته، ويقف من هذا الموضوع موقفاً محايداً بارداً - يجد الباحث فى العلوم الاجتماعية نفسه فى موقف يطرح تحديات من نوع جديد: فهل من الملائم أخلاقياً أن يقف الباحث موقفاً محايداً عند دراسة ظواهر خلافية، كالنازية أو العنصرية على سبيل المثال؟ بل أكثر من ذلك، هل من الممكن أن يقف الباحث - وهو بدوره إنسان فى سياق اجتماعى/ تاريخى - موقفاً محايداً عند دراسة مثل هذه الظواهر؟

وقد أدى هذا التحدى للعلوم الاجتماعية إلى استجابات مختلفة: فقد أدى ذلك بالبعض إلى استنتاج أنه لا قيام لهذا النوع من العلوم دون أن نطرح جانباً التمايز الكيفى المفترض للإنسان (الأمر الذى أدى إلى ظهور السلوكية والتحليل النفسى وعلم النفس[1])، وأدى بالبعض الآخر إلى إنكار إمكانية قيام هذه العلوم إنكاراً تاماً. وأدى بفريق ثالث إلى التركيز على دراسة الحالات الفردية والأحداث النوعية دون النظر إلى مشكلات التعميم، فى حين تشكل حركات مثل مدرسة فرانكفورت فى علم الاجتماع والاتجاه الإنسانى فى علم النفس والعلم المعرفى Cognitive Science - ذلك الفرع الذى نشأ عن التلاقى بين علم النفس المعرفى واللغويات وعلم الأعصاب والرياضيات وعلوم الحاسب والأنثروبولوجيا وفلسفة العقل - محاولات جادةً لتقديم مفهوم مختلف عن الإنسان، يتجاوز ذلك الصراع بين ما هو إنسانى وما هو علمى.

وعلى الرغم من جدية هذه المحاولات السابقة، فقد مضت العلوم الاجتماعية - بشكل عام - مقتفية أثر العلوم الطبيعية. ولكن فى حين كان من الممكن لكثير من الباحثين فى غير مجال من مجالات العلوم الاجتماعية إغفالُ هذه المشكلة، أو

---

(١) رغم الاختلافات بين هذين الاتجاهين فى علم النفس فإن رقعة المشترك بينهما أكبر بكثير من رقعة الاختلاف.

المرورُ عليها بسرعة، أو حتى تركُها لفلاسفة العلوم، باعتبارها بحثاً حول العلم وليست موضوعاً للبحث العلمي - أقول: في حين كان ذلك ممكناً للآخرين، فقد أدى التصدى لدراسة المشروع الصهيونى فى جوانبه المختلفة إلى جعل وعى هؤلاء الثلاثة بأزمة العلوم الاجتماعية وعياً جاداً نابضاً، ينبع من مشكلة حقيقية تتطلب معالجة خلاقة لجوانب الأزمة، تتجاوز المعالجات المبتسرة التى تتبدى فى رفض ساذج متشنِّج للأرقام لأنها غير «إنسانية»! أو رفض متعجرف للتفكير النظرى والإبداع الأصيل لأنه غير «علمى»! ذلك أنه لم يكن هناك بُدٌّ من رفض «الوقائع»، وإلا انتهى البحث إلى خطاب دعائى، وكذلك لم يكن هناك ترف قبول «سياق» هذه الوقائع كما يرد فى ترجمة الاستنتاجات الجاهزة، وإلا انتهى البحث إعلاناً بالهزيمة أو تمهيداً للاستسلام.

تصدى قدرى حفنى لمعالجة مشكلة الذاتية والموضوعية فى دراسته الرائدة لـ «الشخصية الإسرائيلية: الإشكنازيم». وبالرغم من أن نتائجه كانت بالدرجة الأولى تصنيفاً لكَمٍّ هائل من الدراسات حول الجوانب المختلفة لشخصية الإشكناز - وهو ما كان متوقعاً فى ضوء الظروف السياسية والأمنية وقتها -، فقد أسَّس لرفض فكرة الربط بين التحيز والذاتية، أو بين الحياد والموضوعية، وذلك انطلاقاً من فكرة أن ما يدفع الإنسان إلى دراسة أية ظاهرة هو مشاعره نحو هذه الظاهرة. فالباحث لا يدرس ما لا يهتم به، بل إنه يهتم فقط بمن يحبهم أو يكرههم. وهكذا؛ فالتحيُّز كواقع بشرى لا يمكن إلغاؤه، ولكن يمكن - بل يجب - على الباحث «أن يلتزم بانحيازه جانب الموضوعية، بمعنى ألا يسمح لانحيازه بأن يوقعه فى منزلق الانتقائية الذاتية. وذلك أمر يمكن أن يكمله له المنهج الذى يختاره لبحثه والأساليب التى يتيحها هذا المنهج لاختبار صدق نتائجه واستخلاصاته» (قدرى حفنى، ص٨٣).

أما رؤية جمال حمدان فى دراسته عن «اليهود أنثروبولوجياً» فقد تصدت لمشكلة «معنى» الأرقام، إذ عمدت إلى الفصل بين البيانات الكمية وبين تفسيرها. فهو من ناحية لا يحتقر الوقائع، ولكنه يضعها فى سياقها الصحيح فى ضوء الفهم الناقد لها، وهو من ناحية أخرى لا يبتذل النظريات والتعميمات بإطلاقها دون مبرر، بل إنه إذ

يتصدى لتاريخ الهجرات اليهودية وفى عرضه للدراسات الإثنولوجية حول الأصل المشترك المزعوم لهم، يجمع بين الوقائع والتنظير النقدى فى مزيج رائع، يفضى - بحسب عبارته الشهيرة - إلى التحليق دون فقد القدرة على التحديق. وهكذا يكون الانحياز المبصر - إن صح هذا التعبير - مدخلاً إلى دراسة الوقائع والتفاصيل دون الغرق فيها، كما تكون الوقائع والتفاصيل واقياً دون الانزلاق بالتحيز إلى الذاتية.

وأخيراً، تقود الظاهرة اليهودية المعاصرة، كجزء من التكوين الحضارى الغربى، عبد الوهاب المسيرى إلى مشكلة المصطلح. فالمصطلحات الشائعة فى الدراسات اليهودية، والتى يتداولها معظم المشتغلين بهذه الأبحاث فى العالم الغربى، هى - كما يلاحظ المسيرى - ليست مصطلحات وصفية محايدة، بل هى محملة بوجهة نظر الآخر ورؤيته وإطاره المرجعى، وعندما نقبل المصطلح، فإننا نقبل معه كل متضمناته، من افتراضات ضمنية وإطار مرجعى. لذلك فهو لا يتحدث عن «منفى» أو «شتات»، و«معاداة للسامية»، و«هولوكوست»، بل يترجم هذه المصطلحات خارج نطاق التحيزات الغربية والصهيونية إلى: «الجماعات اليهودية فى العالم»، و«معاداة اليهود»، و«الإبادة النازية لليهود». إلا أن سَكَّ هذه المصطلحات لا يعكس فقط تحرراً من التحيُّزات الشائعة فى الأدبيات الغربية والصهيونية، بل هى بالدرجة الأولى تعكس رؤيةً للعالم، ونسقاً فكرياً تم تطويره باستخدام مفهوم «النموذج التحليلى»، الذى يطرحه المسيرى كوسيلة لرصد الوقائع واستخلاص التعميمات، وهو - أى هذا المفهوم - يشكل إمكانية واحدة فى مجالات العلوم الاجتماعية. والجزء التالى من هذا البحث هو مناقشة نقدية لهذا المفهوم وتضميناته بالنسبة لهذه العلوم.

النموذج، كإطار نظرى، ومنهجية البحث

ابتداءً، يطرح المسيرى مفهوم «النموذج» باعتباره تجريداً للواقع، يؤدى إلى إعادة ترتيب تفاصيل الظاهرة فى نسق متماسك ذى قدرة تفسيرية. فهو «صورة عقلية، ونسق فكرى، ونمط تصورى، وبنية عقلية مجردة، وتمثيل رمزى للحقيقة.. حتى

يتسنى للعقل الإنسانى الوصول إلى جوانب منها . . إذ يبدأ الباحث من خلال النماذج فى تنظيم المعلومات وتحديد أهميتها، بحيث تتحول من مجرد معلومات متناثرة إلى أنماط متماسكة» (الموسوعة، مجلد ١، ص ١٠٨، ص ١٠٩) . إلا أن من المهم هنا التمييز بين مفهوم «النموذج» لدى المسيرى، وبين مفهوم النموذج كمكوِّن أساسى فى عملية الإدراك . إذ يتفق معظم علماء النفس المعرفيين على أن الإدراك عملية انتقائية، تتم وفقاً لبنية Structune أو نموذج مسبق يحدِّد أولويات الإدراك والعلاقات بينها، من بين كمٍّ هائل من المثيرات الحسية[١]. وبالتالى فالنموذج الإدراكى آلى، ويُمارَس فى جميع مواقف الحياة اليومية . أما مفهوم «النموذج» لدى المسيرى فهو عملية تتم تحت سيطرة الإنسان، وتهدف إلى وصف وتفسير ظاهرة من الظواهر الإنسانية . فالنموذج لدى المسيرى - إذن - نشاط علمى لا ينتمى إلى عالم الحياة اليومية .

هذا التحديد لمفهوم النموذج يقود إلى التساؤل حول الفرق بين «النموذج» وبين مفاهيم أخرى مشابهة، كـ «النظرية» و«البارادايم» و«المنظور» Perspective و«الإطار المرجعى» Frome of reference . إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تصطدم بتعدد استخدامات مفهوم «النموذج» لدى المسيرى : فالنموذج تارة «أقرب إلى الفرض العلمى، ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه أو تفنيده» (الموسوعة مجلد ١، ص١١٤)، وتارة أخرى «أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية . . . فهو أداة تستند إلى الإيمان بالمقدرة الإبداعية للعقل البشرى» (الموسوعة، نفس الصفحة) ، ولكنه لا يؤدى حتماً إلى الإدراك المركب وتشغيل الخيال، فهناك دائماً من يصوغون نماذج تحليلية بسيطة واختزالية» .

تؤدى بنا القراءة المتأنية لمفهوم «النموذج» كما يطرحه المسيرى إلى افتراض أنه يتضمن مستويين متمايزين : فى المستوى الأول يتحدد «النموذج» كنظرية علمية

---

(١) المثال الشائع فى هذا الصدد هو ما يُعرف فى دراسات الانتباه الانتقائى بظاهرة حفل الكوكتيل Cock-tail ponty phenomenon، إذ بينما يكون الفرد منخرطاً فى حديث مع آخر، وغير قادر على متابعة حديث آخر جانبى يدور فى الغرفة المليئة بالضوضاء، فإنه مع ذلك يستطيع تمييز اسمه بوضوح وسط الضوضاء إذا نطق به أىٌ من أطراف هذه المحادثة المتباعدة .

يفترضها باحث ما لتفسير ظاهرة طبيعية أو إنسانية. أما المستوى الثانى فهو يحدد «النموذج التحليلى التفسيرى» الذى يقدمه المسيرى باعتباره تصوراً لما يجب أن تكون عليه النظرية، فهو «طريقة أكثر كفاءة من الطرق الأخرى فى عملية رصد الواقع ودراسته، وفى تنظيم المعلومات وتصنيفها، وفى كيفية استخلاص النتائج والتعميمات منها» (الموسوعة، مجلد١/ ص٥٠).

المستوى الأول لمفهوم النموذج إذن هو أقرب إلى النظرية فى أى فرع من فروع العلم، والتى توضع كتجريد للوقائع وصولاً إلى تفسير ذى قدرة تفسيرية لطبيعة الظاهرة وكيفية عملها، وإلى التنبؤ بمسارها. وعلى هذا الأساس؛ فالنماذج، كنظريات، تختلف فيما بينها: فالنموذج قد يكون بسيطاً أو اختزالياً، تفكيكياً أو تركيبياً، موضوعياً أو تفسيرياً، متلقياً أو اجتهادياً، تراكمياً أو توليدياً. والنموذج هنا كنظارية يتفاوت من حيث درجة العمومية والخصوصية؛ إذ قد يكون «النموذج» نظرية لظاهرة محدودة تقبع فى نطاق زمنى أو مكانى ضيق (مثلاً: نموذج لتفسير البحر على ساحل الدلتا، ولتفسير الجريمة فى القاهرة)، وقد يكون نظرية لظاهرة عامة «كالنسبية العامة» أو «الحضارة الغربية الحديثة». وفى كل الأحوال يبدأ الباحث بناء النموذج معتمداً على الواقع، ثم يقوم بتعديل، أو إعادة صياغة، أو حتى التخلى عن النموذج، بناءً على القدرة التفسيرية والتنبؤية له. فعلاقة النموذج (النظرية) بالواقع علاقة دينامية: فالنموذج تفسير للواقع، والواقع اختبار للنموذج.

أما المستوى الثانى لمفهوم «النموذج» ـ والذى يمثل الإسهام الرئيسى الذى يقدمه هذا المفهوم للنظرية فى العلوم الاجتماعية ـ فيتحدَّد النموذج فيه كـ «إطار مرجعى» أو كـ» منظور» للنظرية فى العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أننا نجد ملامح هذا المستوى فى أطروحة قدرى حفنى وفى أعمال جمال حمدان، إلا أنها تتميَّز فى موسوعة المسيرى بأساسها الفلسفى وتطبيقاتها التى تتفاوت عمومية وتخصيصاً، والتى سنشير إليها بعد قليل. ففلسفياً: تقوم هذه الرؤية على أساس رفض النظرية الواحدية المادية التى تردُّ كلَّ ما هو روحى إلى ما هو مادى، وما هو مركب إلى ما هو بسيط، وما هو إنسانى إلى ما هو بيولوجى. بل تفترض بدلاً من ذلك نظرة ثنائية («الثنائية الفضفاضة» بمصطلح المسيرى) تقوم على التمايز ـ ولكن ليس التعادل ـ بين الخالق

والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة. وهى الثنائية التى تتبدى فى الأديان السماوية، وتؤدى إلى رفض فكرة وَحْدة العلوم، لاختلاف العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وصعوبة التنبؤ، وإشكالية الذاتية والموضوعية. وبناءً على هذا يعمل النموذج التحليلى التفسيرى - أو المستوى الثانى لمفهوم النموذج - كإطار لما يجب أن تكون عليه النظرية فى العلوم الاجتماعية، واضعاً فى الاعتبار طبيعة الظاهرة الإنسانية. فهو يفترض تحيز النموذج (النموذج هنا يعنى النظرية) الذى يحمى المتلقى من وهم الموضوعية المطلقة[1]، وهو يهدف إلى التعميم، ولكنه يسمح بخصوصية الحالة الفردية الممثلة لعموم الظاهرة. وهو يرفض التفسير الأحادى - كالإنسان الاقتصادى لدى سميث، والإنسان الجنسى لدى فرويد - ليفسح المجال أمام تعدد مستويات التفسير.

وتطبيقاً لهذا الفهم، قدَّم المسيرى ثلاثة نماذج أساسية: الحلولية - العلمانية الشاملة - الجماعة الوظيفية، حيث لم يعد اليهود مفهوماً مطلقاً، بل تمت مناقشتهم فى مواد **الموسوعة** المختلفة كجماعات تعيش فى سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة، مما يؤدى إلى فهم أكثر تركيباً لليهود واليهودية، يتجاوز مجرد التفسيرات الأحادية. إلا أن نموذج الحلولية الكمونية - كما يتبدى فى العلمانية الشاملة (وَحْدة الوجود المادية، حيث تصبح الطبيعة - المادة مركز الكون والمرجعية التى لايجاوزها شىء)، يبدو النموذج الرئيسى الذى يتبناه المسيرى لتفسير الحضارة الغربية الحديثة، بدءاً من عصر النهضة ووصولاً إلى ما بعد الحداثة. إن هذه المكانة المركزية لنموذج «الحلولية الكمونية»، وعلاقته بنموذج «العلمانية الشاملة» يثير إشكالية جديدة، قد يشكل العمل على حلِّها طاقة جديدة لدفع هذا الاتجاه إلى الأمام، وهى إشكالية الفرق بين التفسير الأحادى القائم على النظرة الواحدية المادية (كالإنسان الاقتصادى أو الجنسى)، وبين تفسير بالغ التجريد والعمومية ولكنه قائم على نظرة ثنائية تركيبية (كالحلولية الكمونية). إن نقطة البدء فى حل هذه الإشكالية ربما يكمن فى التصدى

---

(١) فى ضوء الكشوف الحديث فى علم الفيزياء أصبحت الموضوعية المطلقة فى العلوم الطبيعية أمراً مشكوكاً فيه كذلك.

لإشكالية أخرى، وهى تحديد مستويات التفسير الممكن تقديمها لظاهرة معينة، وأسس تبنى مستوى أو مستويات بعينها من التفسير عند التصدى لهذه الظاهرة، والعلاقة أو العلاقات الممكنة بين مستويات التفسير المختلفة. إن حلاً لهذه الإشكالية قد يؤدى بنا إلى تحديد متى يكون تفسيرٌ بالغُ العمومية مؤشراً لرحابة تسع بين جوانبها نطاقاً واسعاً من الظواهر، ومتى يكون هذا التفسير مؤشراً لأحادية ضيقة تستبعد بشكل قسرى ما لا يتفق معها من ظواهر.

عَوْدٌ على بَدْء: ماذا قدمت دراسات الصراع العربى الإسرائيلى للعلوم الاجتماعية؟

يمكن القول: إن الاصطدام بأزمة العلوم الاجتماعية عند دراسة الصراع العربى الإسرائيلى أدى إلى تبلور بعض النقاط الرئيسية هى:

١ - الاهتمام بالنظرية: فمواجهة الواقع من نقطة الصفر دون رؤية لا تؤدى سوى إلى غرق الباحث فى التفاصيل، وإلى خضوعه لرؤى الآخرين، سواء كانت ضمنية أو صريحة.

٢ - تقبُّل الانحياز الواعى: فقد انتهى وَهَمُ الموضوعية المطلقة ليحُلَّ محلَّها الانحياز المبصر أو الوعى النقدى للباحث بانحيازه. الأمر الذى يؤدى إلى علاقة تفاعلية خصبة بين الباحث وموضوع بحثه من ناحية، وبين القارئ ونتائج البحث من ناحية أخرى.

٣ - الاهتمام بالوقائع: لا يعنى الاهتمام بالنظرية رفضاً مريحاً للوقائع والتفاصيل، بل يعنى رؤية نقدية لها ووضعها فى السياق الكلى للظاهرة.

إن هذه النقاط السابقة تضع الباحثين فى مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة أمام تحدى بلورة نظريات - أو نماذج - مشتقة من واقعنا الحضارى. ولفهم واقعنا الحضارى، بدلاً من أن نرى واقعنا كما يراه الغرب، ونصفه كما يصفه، وهو الداء الذى تصدى له مبكراً الأستاذ محمود محمد شاكر فى كتاباته، وخاصةً فى **رسالةٌ فى الطريق إلى ثقافتنا**، مبيناً أصوله، وشارحاً آلياته.

وعلى أية حال، فإن التصدى لذلك التحدى فى الوقت الراهن يجب أن يكون قائماً على فهم طبيعته الحالية. فقد انتهى تقريباً عصر النظريات الكبرى عن طبيعة الإنسان والعلاقات الاجتماعية، كما هو الحال فى نظريات داروين وفرويد وماركس. فمع ازدياد الاتجاه نحو التخصص، أصبحت النظريات فى الأغلب محدودة، تدور حول جانب معين من الإنسان. وهكذا ـ وعلى عكس ما كان سائداً فى القرن التاسع عشر ـ لم تعد نتائج الأبحاث العلمية فى حد ذاتها تؤدى إلى استنتاجات شاملة حول طبيعة الإنسان، وهو ما يفتح الباب أمام أحد احتمالين يجب الوعى بهما وبمتضمناتهما: الأول أن يكون ذلك مؤشراً لاعتبار أن الوقائع فى ذاتها لا تقرر شيئاً، وأن النظريات حول الطبيعة الإنسانية خَلْقٌ إنسانى، وبالتالى يصبح الباب مفتوحاً أمام التفسيرات ذات المرجعيات المختلفة كالفلسفة والدين. أما الاحتمال الثانى، فهو أن يكون ذلك نتيجة التسليم بالنظرة المادية الواحدية للإنسان، بحيث لم يعد هناك سبب لمناقشة إطارها العام، الذى أصبح ـ وَفْقاً لهذا الاحتمال ـ موضع إجماع، ولضد ذلك فليعمل العاملون!

* * *

المراجع :

(١) جمال حمدان: **اليهود أنثروبولوجياً**. دار الهلال.

(٢) عبد الوهاب المسيرى: **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. دار الشروق (١٩٩٩) ـ الطبعة الأولى.

(٣) قدرى حفنى: **دراسةٌ فى الشخصية الإسرائيلية: الإشكنازيم** ـ مركز بحوث الشرق الأوسط (١٩٧٥).

(٤) محمود محمد شاكر: **رسالةٌ فى الطريق إلى ثقافتنا**. دار الهلال (١٩٩١) ـ الطبعة الثالثة.

*

الباب الثاني

في الحلولية والعلمانية

مِحوَرا العلمانية والحلولية فى فكر المسيرى

عرضٌ وتحليل. تعقيبٌ ونقاش

رفيق عبد السلام بوشلاقة*

ننبه القارئ الكريم بدايةً إلى أن المنهجية التى سنسلكها فى هذا البحث يتداخل فيها جانبا العرض والتحليل، فى إطار النموذج التفسيرى الذى استند إليه الدكتور المسيرى. ولذلك؛ فإن بعض التفصيلات الواردة فى هذا البحث تتحرك ضمن الخط العام لقراءات الدكتور المسيرى، وإن لم تُحلْ إليه بصورة مباشرة، أو توسطت شخصيات فكرية غربية أو نصوص أجنبية. كَما نختتم هذا العمل بتعقيب ونقاش لمجمل أطروحات الدكتور المسيرى، من خلال تسليط الأضواء على بعض الإشكالات والقضايا المتعلقة بمبحث العلمانية، والتى انبثت فى نصوص المسيرى، ولكن طبيعة العمل الموسوعى الذى نهجه لم تحتمل مزيداً من التفصيل.

* * *

أولاً: عرضٌ وتحليل

تعد إشكالية العلمنة، وما يلازمها من مفاهيم أخرى، من بين المشاغل الكبرى التى شكلت اهتمام الدكتور المسيرى فى مجمل أعماله الفكرية، سواء تلك التى

* باحث تونسى، حاصل على الدكتوراه من جامعة وستمنستر ببريطانيا.

دونها فى موسوعته الضخمة والمتميِّزة حول المسألة الصهيونية، أو فى بقية كتاباته الأخرى الموزَّعة بين مشاغل متعدِّدة فى الأدب والفلسفة والفكر السياسى والعلوم الاجتماعية. ولا شك أن هذا الجهد الذى اختطَّه الدكتور المسيرى يُعَدُّ، وبكل المقاييس، إضافة نوعية ومتميِّزة فى مجال الفكر العربى والإسلامى. ولعل ما يستدعى الانتباه فى هذا الصدد هو قدرة المسيرى على الخروج من أسْر الأنماط الفكرية السائدة والمقولات الجاهزة فى التعاطى مع هذا المبحث بدرجة عالية من العمق والنقد، ويبدو هذا الأمر واضحًا من خلال اجتهاداته المتميِّزة فى نحت مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة.

من المعلوم فى هذا الصدد أن الفكر العربى يتوزَّعه اتجاهان فى التفكير فى موضوعة العلمانية: اتجاه أول نهج منهجًا استنساخيًا جامدًا وميتًا، مكتفيًا بترديد ما تروِّجه «مدوَّنة الحداثة الغربية» دون بذل جهد يُذكر، حتى فى النقل الدقيق للمفاهيم والمصطلحات الأجنبية. حيث يكتفى أصحاب هذا الاتجاه غالبًا بالعودة إلى مقولات الاستنارة وموعوداتها الساذجة، المتمركزة حول نزعة علموية وأيديولوچيا التقدم الغائىّ. هذا ما نلاحظه مثلاً فى أدبيات العلمانيين العرب، أو بالأحرى من يمكن تسميتهم بالأصوليين العلمانيين، أمثال صادق جلال العظم وعزيز العظمة وحليم بركات، وبدرجة أقل فى كتابات محمد أركون وعادل ظاهر وعبد الله العروى وهاشم صالح وغيرهم.

أما التيار الثانى فهو يكتفى بحصر العلمانية فى وجهها السياسى باعتبارها فصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. وبما أن الإسلام لا يعرف جهازًا دينيًا رسميًا شبيهًا بالكنائس البابوية، ولم يعرف صراعًا بين المجالين السياسى والدينى أو بين العلم والدين - فإن مسألة العلمانية بقيت موضوعًا خارج دائرة التفكير والتأمل بالنسبة للخطاب الإسلامى التقليدى. أما تيار العلمنة الجزئية فهو يكتفى بطرح الأبعاد السياسية لقضية العلمنة، مع ملازمة الصمت إزاء مرتكزاتها الفكرية والأخلاقية. مع أن ظاهرة الاختزال والتبسيط فى موضوع العلمانية ليست قاصرة على الخطاب العربى والإسلامى، بل إن الفكر الغربى فى حد ذاته - اللهم إلا

إذا استثنينا بعض الإسهامات المتميزة، مثل كتابات ماكس فيبر وإلى حدٍّ ما مدرسة فرانكفورت ـ تغلب عليه هو الآخر ملامح الاختزال والتنميط، بسبب نزوعه التبشيرى بنهاية المقدَّس الدينى وحلول المرجعية العلمانية محلَّه، وانتصار حتميات التاريخ المسكونة بروح التقدم والعلمنة على حساب المرجعيات الدينية والقوى الغيبية، دون انتباه يذكر للمسار المركَّب والمتعرِّج لحركة العلمنة.

هذا، فى مقابل عمل المسيرى على التفكير الهادئ والعميق فى موضوع العلمانية واستشكالاته الفلسفية والاجتماعية، بغاية تأسيس نموذج نظرى أكثر قدرة تفسيرية لظاهرة العلمنة. فنحَتَ مفاهيمه ومصطلحاته الخاصة، وهى مفاهيم بدأت تفرض نفسها تدريجيًا فى سياق الخطاب، من قبيل: متتالية العلمنة، العلمانية الحلولية والكمونية، العلمنة الجزئية والشاملة وغيرها من المفاهيم الأخرى، ضمن رؤية نقدية واعية بحدود المقولات السائدة فى مجال الخطاب الفلسفى والسوسيولوجى الغربى، ومنتبهة فى ذات الوقت لآفة التسطيح والاختزال الملاصقة للخطاب العلمانى الغربى.

إشكالية التعريف

لعل أول ما يسترعى انتباه الباحث عند التفكير العميق فى موضوع العلمانية هو الالتباس الدلالى لمصطلح «علمانية» ومشتقاته فى الخطاب السوسيولوجى الغربى، وبصورة أبرز فى الخطاب العربى الإسلامى، حيث إن هذا المصطلح ما زال عرضة لعمليات استقطاب، حتى فى مستوى التحديد اللغوى المعجمى، فى الفضاء العربى الإسلامى. فمما يفاجئ القارئ العربى حينما يُقلِّب القواميس العربية المحدثة غياب تعريفات موحدة، أو حتى متقاربة، لكلمة علمانية. وما يجسِّد هذا الاستقطاب عملية التشويه أو التحريف المتعمد الذى خضع له المصطلح منذ المراحل الأولى لنقله من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، عبر ربط علاقة اشتقاقية موهومة بينه وبين العلم. بل إن التحديد اللغوى للمصطلح الأجنبى لم يستقر بعد على هيئة واضحة فى المجال التداولى العربى الإسلامى. وهذا الأمر لا يعود إلى عجز

اللغويين أو المتخصصين العرب عن اقتراح كلمة مناسبة ومرادفة للمصطلح الأجنبي، بل كما ذكرنا سابقًا يعود الأمر في الواقع إلى الاستقطاب الأيديولوجي والثقافي، الذي انعكس بدوره على التحديد اللغوي للمصطلح. فالذين ربطوا العلمانية بالعلم مثلاً يستبطنون رؤية تبشيرية مسبقة لمشروع العلمنة، باعتباره رديفًا طبيعيًا للروح العلمية والتقدم المتصاعد، أو لروح العصر المطبوع بالعلم على حد تصورهم (هذا ما نلاحظه مثلاً عند عزيز العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف**). والذين يكتفون بترجمة العلمانية بفصل الدين عن الدولة يعملون بصورة ضمنية على التخفيف من الحمولة الفلسفية والأخلاقية المنطبعة في المصطلح الأجنبي، والتي تُحيل إلى رؤية دنيوية مادية، تُغلِّب قيم «هذا العالم» على حساب العالم الأخروي. أما الذين يُعرِّفون العلمانية بالكفر والإلحاد، فهم يسعون غالبًا إلى اختصار الطريق ومشاقّ التنقيب والبحث، والاكتفاء بالمجاهرة بموقف عقائدي مسبق من العلمنة.

ولعل أدق المصطلحات المستخدمة في الخطاب العربي الإسلامي كمرادف للمصطلح الأجنبي Secular هو كلمة «دهرية»، التي استعملها الشيخ جمال الدين الأفغاني في معرض رده على التيارات الطبيعية المادية في كتيبه المعروف برسالة **الرد على الدهريين**. فكلمة دهرية، فضلاً عن أصالتها الداخلية المستمدة من الجذور القرآنية، واعية بالحمولة الفلسفية والأخلاقية المختزنة في حركة العلمنة، وفي مقدمة ذلك دلالتها المادية الدنيوية. بل إن الشيخ جمال الدين الأفغاني كان مستوعبًا بشكل يلفت الانتباه للدلالة المركبة لمفهوم العلمانية وأبعاده الحلولية المادية، بصورة أعمق مما تكتبه الكثير من النخب العربية المتسربلة بنياشين العقلانية والتنوير! ويبدو ذلك واضحًا من خلال تنقيبه عن النخب العربية لتيار الدهرية العلمانية منذ الحقبة الإغريقية مع فلاسفة الذَرَّة (أمثال ديمقريطس) وفلاسفة الانطباع واللذة (أبيقور)، إلى دلالته المكتملة في العصر الحديث مع فلاسفة الطبيعة الماديين (وقد ترجم تلميذه محمد عبده المصطلح بالنيتشويين)، كما كان واعيًا بالمخاطر الاجتماعية والخلقية لحركة العلمنة على مستوى البنيان الاجتماعي والعمراني.

وإذا تجاوزنا دوائر النخب وسجالاتها الداخلية إلى دائرة الوعى العربى والإسلامى الواسع ؛ فإن ما يلفت الانتباه هو كون كلمة علمانية تُقابَل بقدر من التجاهل ومن الدلالة القَدْحية على عكس الدلالة المنطبعة فى اللغات الأوربيّة. فأنت حينما تنعت شخصًا غربيًا بأنه علمانى ؛ فإن ذلك يثير لديه غالبًا قبولاً، إن لم نقل نوعًا من الغبطة، لما يعنيه ذلك من تشبُّع بالقيم المدنية والدنيوية مقابل الروح الدينية الكنسية، ومن التسامح والقبول بالتعدد مقابل نزعة التعصب والضيق بالمغاير التى يتصف بها الدين، كما تصوره الوعى الغربى عمومًا. خلافًا لذلك إذا حملت صفة علمانى على شخص عربى أو مسلم فإن ذلك غالبًا ما يثير حفيظته، لما تثيره هذه الكلمة فى مخزون وعيه ووجدانه من معانى المروق الدينى. فحتى من كان متبنيًا فعليًا لمنظورات دهرية وخيارات علمانية، كثيراً ما يتجنب وصف نفسه بالعلمانى أو «اللائكى». ولعل مبعث هذا الاختلاف يعود إلى ملابسات التجربة التاريخية - أو لنقل: الخبرة التاريخية - المنعكسة بدورها فى التحديدات اللغوية فى كُلٍّ من اللغات الأوربية ولغات الإسلام الكبرى، مثل العربية والفارسية، وإلى حدٍّ ما التركية. فاللغة كما نعلم ليست مجرد أداة تواصل، بقدر ما هى كيانات حية تختزن منظورات العالم وأنماط الحياة - كما يذكر الفيلسوف النمساوى فيتجنشتاين.

وإذا ما استحضرنا ملابسات التجربة التاريخية ؛ فإنه يمكننا القول على سبيل العموم إن تجربة العلمنة فى سياقاتها الغربية - رغم ما رافقها من مظاهر استبدادية، مثل ظهور الدول القومية المركزية الشمولية والملكيات الإطلاقية - كانت عاملاً حاسمًا فى التخلص من سطوة الكنائس البابوية، كما أنها كانت معبِّرة عن تسويات تاريخية لتحرير الحقل السياسى من شرور الانقسامات الدينية والطائفية. فى حين أن تجربة العلمنة فى الفضاء العربى الإسلامى، كانت فى خطها العام، قرينة التأثيرات الخارجية، وجيوبًا من النخب الداخلية التى تخلَّقت فى أجواء التوسع الغربى ومخلَّفاته اللاحقة، كما جلبت معها أقداراً هائلة من العنف وتفكيك قاعدة الإجماع الإسلامى التقليدى، دون أن تحقق شيئًا من موعوداتها فى التسامح الفكرى والسياسى (وهذا ما سنتناوله لاحقًا بمزيد من التفصيل).

بدايةً، لابد من التنبيه فى هذا الصدد إلى ضرورة التمييز بين التحديد الاصطلاحى لكلمة علمانية ومشتقاتها فى اللغات الأوربية، وبين التحديد الدلالى والمفهومى، الذى أصبح شديد التشعُّب والتوزُّع بين حقول دراسية مختلفة، أو حتى داخل الحقل الدراسى الواحد، بسبب اختلاف الخلفيات الفكرية والفلسفية ـ أو لنقل النماذج التفسيرية، بلغة الدكتور المسيرى ـ التى يتم من خلالها التعاطى مع المفهوم. فالشكل الذى يطرح به موضوع العلمنة فى مجال الاجتماع الدينى يختلف مثلاً عن شكل طرحه فى مجال الدراسات الفلسفية، ويختلف هذا الأخير عن مجال الدراسات التاريخية أو حقل الدراسات اللاهوتية. فبينما تتركز أنظار علماء الاجتماع مثلاً على رصد الأبعاد الاجتماعية والبنيوية الملازمة لحركة العلمنة، مثل تجزُّء الحقول الاجتماعية، وتفكُّك الروابط التضامنية التقليدية لصالح الروابط العضوية الفردية، وتزايد درجة الانقسامات الوظيفية فى المجتمعات العلمانية ـ ينظر رجال اللاهوت والكنائس مثلاً إلى ظاهرة العلمنة بقدر من التحفظ والمخاوف، بسبب آثارها الأخلاقية والاجتماعية الموجعة والمكلفة على صعيد الأفراد ونسيج العلاقات العامة. أما الفلاسفة فيتلقون غالبًا خيار العلمنة وأبعاده الفلسفية والأخلاقية الملازمة، من قبيل ظهور أخلاق النسبية ونزعات العدمية والإلحاد، بقدر غير قليل من الاحتفاء، على اعتبار ذلك علامة من علامات نضج الوعى الفلسفى الغربى، وخروجه من حالة القصور الدينى، التى ما تزال تطبع ـ على زعمهم ـ المجتمعات التقليدية قبل الصناعية.

وإذا ما ابتدأنا هنا بالتحديد الاصطلاحى والاشتقاقى لكلمة علمانية؛ فإن ما يمكن ملاحظته فى هذا الصدد هو الجذور المسيحية المختزنة فيها. فقد استعمل نعت علمانى منذ القرن الثالث عشر داخل الكنيسة، للدلالة على طبقة من رجال الدين تسهر على خدمة الشئون الدنيوية لعامة الناس المتدينين، تمييزاً لهم عن طبقة الكهنة الذين يتفرغون لشئون العبادة والتزهد الخالصين. ومنذ هذه الحقبة بدأت تستعمل كلمة علمانية للإحالة إلى العالم الخارجى الواقع خارج الفضاء الكَنَسى، وإلى الروح

الدنيوية الملازمة لهذا العالم (أى خارج حدود الكنيسة[1]. وفى مرحلة لاحقة اتسعت دلالة الكلمة لتشمل كل المؤسسات الدنيوية المعنية بالمسائل المدنية والزمنية وشئون عامة الناس، تمييزاً لها عن المؤسسات القائمة على خدمة الشئون الدينية. ثم بدءاً من القرن السادس عشر بدأت كلمة علمانية تتخلص تدريجيًا من حمولتها السلبية وتكتسب معنى إيجابيًا، بحيث صار فعل «عَلْمَنَ» يدل على عملية تحويل شخص ما أو ملْكية معينة من الحقل الكَنَسى إلى الحقل المدنى. ثم اكتسب المصطلح لاحقًا معنى اجتماعيًا وسياسيًا واضحًا، يُحيل إلى عمليات مصادرة أملاك الكنيسة وتحويلها إلى المِلْك العام الخاضع لسلطة الدولة.

أما فى اللغة الفرنسية؛ فإن الكلمة المستعملة غالبًا هى كلمة «اللائكية»، التى ليس لها مرادف فى اللغة الإنجليزية أو الألمانية. وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة فى القاموس البيداجوجى الصادر ما بين ١٨٨٢ ـ ١٨٨٧ تحت إشراف فردينان بوسان (Ferdinan Buisson). وقد استخدمت هذه الكلمة لأول مرة للإحالة إلى عملية إصلاح التعليم التى قادها الجمهوريون، فى إطار مسعى تحويله من سلطة الكنائس إلى سلطة الدولة الجمهورية. وقد شاع هذا المصطلح مع بداية علمنة التعليم ونظام المدارس أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازداد شيوعه فى مطلع القرن العشرين وتحديداً فى أجواء الفصل بين الدولة والكنيسة الذى تم إعلانه رسميًا سنة ١٩٠٥، إذ استخدم المصطلح على نطاق واسع فى القرن الثامن عشر من طرف المؤرخين لتوصيف عمليات نقل الملكيات العقارية ومجال التعليم من الكنائس إلى سلطة الدول القومية. ثم دخل هذا المصطلح لاحقًا حقل العلوم الإنسانية، إلى أن اكتملت صورته فى مجال علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع الثقافى، وغيرهما من الحقول التخصصية الأخرى على النحو الذى نعرفه اليوم. ومع اتساع حركة العلمنة استقر استعمال المصطلح، ولم يعد يُحيل إلى مراجعه الإسنادية والتكوينية الأولى المنطبعة بالتأثيرات الكَنَسية، واستقرت معه حالات الغموض والالتباس الملازمة له منذ مراحله التكوينية الأولى.

---

(1) **The Catholic Dictionary** (London 1957).

ما يمكن ملاحظته عند استعراضنا للأصول التكوينية لمصطلح «علمانية» هو اختلاف سياقاته الاستعمالية من حقبة إلى أخرى، ومن نموذج تفسيرى إلى آخر. فالاستعمال الذى كان شائعًا داخل أوساط الكنيسة فى القرنين الثالث عشر أو الرابع عشر مثلاً ليس هو ذات الاستعمال المتداول فى القرن التاسع عشر أو القرن العشرين. وبصورة عامة، يمكن القول - استنادًا إلى النموذج التفسيرى الذى اعتمده الدكتور المسيرى نفسه فى إطار ما أسماه متتالية العلمنة - إن كلمة علمانية مرت بثلاثة أطوار متعاقبة: طور أول غلب عليه الاستعمال الكَنَسى بحمولاته القَدْحية والسلبية لكلمة علمانى، فى إطار النظرة الزهدية المسيحية لكل ما هو مادى ودنيوى، فاقترن العلمانى بالفضاء الزمنى والدنيوى، رمز الشرور والتدنى، نقيضًا للفضاء الكنسى الروحى رمز الامتلاء والرفعة الوجودية والدينية. ثم مرحلة متفجرة من التاريخ الأوربى الحديث اتسمت فى عمومها بتقليص دور الكنيسة البابوية وتعاظم دور الدول القومية، فتركت آثارها فى الدلالة المفهومية لكلمة علمانى. أما المرحلة الثالثة فهى التى أسماها الدكتور المسيرى بمرحلة السيولة الكاملة، التى تحوَّل فيها المصطلح بدوره إلى «لعبة تأويلية» غير منضبطة الاستعمال والدلالة، على نحو ما نلاحظه اليوم فى الأدبيات التفكيكية، كما هو الأمر عند دريدا وأمبرتو إيكو (فيلسوف وروائى إيطالى)، اللذين يعملان على محو الحدود الفاصلة بين الدينى والعلمانى والزمنى والروحى على نحو ما ورثه الفكر المسيحى والمسيحى المُعلمَن، بإدماج المفهومين مع بعضهما البعض (الدينى والعلمانى)، مع إعادة قراءة النصوص الدينية المسيحية واليهودية - بما فى ذلك التوراة والأناجيل ونصوص كبار اللاهوتيين - ضمن توجُّهٍ تفكيكى، جاعلَيِن منها موضعَ لُعبة تأويلية لا حدود لها.

ولئن تخلصت كلمة علمانى فى مراحلها المتقدمة من الإحالة المسيحية المباشرة، إلا أن البصمات المسيحية بقيت مختزنة وصامتة، ويبدو ذلك واضحًا من ثنائيات: الدينى والدنيوى، المدنى والكَنَسى، العلمانى الزمنى والغيبى المتعالى، التى بقيت فاعلة فى تحديد دلالة المصطلح، سواء كان ذلك بصورة مباشرة أم خفية. وهذا ما أسماه الفيلسوف الألمانى هانز بلومنبرج بالاستعارة المضمرة، أى تلك الإحالة المضمرة والمختزنة فى المصطلح منذ مراحله التكوينية، ولكنها لم تعد فاعلة بصورة مباشرة.

وهذا ما حدا بالسوسيولوجي الألماني كارل لوث إلى القول بأن جُلَّ المفاهيم السياسية التي أنتجها الغرب الحديث - بما في ذلك طبعًا العلمنة، وما يرتبط بها من مفاهيم ملازمة - لا تعدو سوى أن تكون لاهوتًا مسيحيًا مقلوبًا، وفي مقدمة ذلك أيديولوجيا التقدم التي هي عبارة عن قلب لغائية الزمن المسيحي وتحويل مساره العام، من زمن الفراغ المسترسل بسبب خطيئة التدني والسقوط، إلى تاريخ صعود وامتلاء متتال نحو الأرقى والأحسن. وقد وُلد مفهوم العلمنة - كما هو معلوم - من رَحِم فلسفات التقّدم، ولذلك ما يزال مشبعًا إلى اليوم بمضامين الفلسفة الوضعية للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصةً فلسفة التاريخ الكونتية (نسبة إلى أوجيست كونت، المنسوب إليه تأسيس علم الاجتماع الغربي، أو ما أطلق عليه هو بنفسه «الفيزياء الاجتماعية»).

أما من الناحية المضمونية؛ فكما سبق وأن بيَّن ذلك الدكتور المسيري، يُلاحظ غياب تحديد منضبط ودقيق لمفهوم علماني في الخطاب الغربي، شأنه في ذلك شأن المفاهيم الكبرى الفاعلة في الفكر الغربي مثل الحداثة، والتنوير، والعقلانية، والتقدم، والاستنارة، حيث يكتفي المفكرون وعلماء الاجتماع والفلاسفة الغربيون بالتقاط الظواهر المستجدة في تجربة الحداثة الغربية، دون اهتمام يُذكر بإيجاد وَحْدة ناظمة للمفاهيم والمصطلحات. ولعل هذا ما حدا بالسوسيولوجي الفرنسي ديفيد مارتن إلى أن يدعو إلى التخلي نهائيًا عن المفهوم، وتبعًا لذلك: المصطلح، لما خالطه من إسقاطات أيديولوجية ومغالطات تاريخية، بما جعله غير قابل للضبط العلمي. ومن المعلوم هنا أن الدكتور المسيري ينطلق من قناعة متينة مفادها إخفاق علم الاجتماع الغربي - والعلوم الإنسانية عامة - في إيجاد نموذج تفسيري قادر على رصد حركة العلمنة في مختلف مفرداتها ومناحيها المتشعِّبة، لأنها ورثت ذات الاختلاط الموروث من حقبة الاستنارة. وأهم العناصر التي ساهمت في هذا الإخفاق، كما يذكر المسيري، هو المرجعية العلمانية الشاملة المهيمنة على علم الاجتماع والعلوم الإنسانية الغربية، حيث ابتلعت هذه العلوم - ميتافيزيقيًا - التقدُّمَ الشامل، بما في ذلك من إيمان بحتمية التقدم، وتعلُّق وثوقيٍّ بقدرة العقل المادي على تسجيل كل الظواهر، ومِن ثَمَّ أصبح علم الاجتمَاع الغربي جزءًا مكينًا من المنظومة العلمانية الشاملة. فعلم الاجتماع الغربي - كما يذكر المسيري - يرصد الواقع

باعتباره ظواهرَ مجزَّءةً متناثرة ومستقلة عن بعضها البعض، «فكلما اتضحت معالم ظاهرة؛ فإنه كان يحصر سماتها ويطلق عليها اسمًا، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربطها بعضها ببعض داخل نموذج تفسيرى واحد، ولذا ظهرت نماذج تفسيرية ومصطلحات وصفية متعدِّدة»[1].

ولعل أكثر التعاريف شمولاً وضبطًا هو التعريف الذى صاغه عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر ـ وكما يشير إلى ذلك المسيرى باستمرار ـ حيث يعطى للعلمانية دلالة ثقافية عامة يسميها «نزع الهالة السحرية عن العالم»، ويقصد بذلك تجريده من كل أشكال القداسة والعُلْوية، وتحويله فى نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعى والأداتى، من طرف الإنسان الحديث المتعطش للسيطرة والنجاعة العملية. مفهوم «علمانية» لا يكتسب دلالته النظرية، من وجهة نظر فيبر، إلا بتحديد مقابله الثقافى، أى عالم الديانات القديمة الملئ بالسحر والأوراح الخفية. من هنا؛ فإن المفهوم الفيبرى للعلمانية يستبطن مقارنة بين عالم الإنسان البدائى المرتبط بالقوى السحرية والغيبية ـ الذى يسميه «الحديقة السحرية» للإنسان البدائى ـ وبين عالم الإنسان الحديث الخالى تمامًا من الإحالات الباطنية والغيبية، والمتعلق بمطلق المردودية والنجاعة فى هذا العالم الدنيوى، لا العالم الآخر. العلمانية فى صيغتها العامة، وكما فهمها فيبر، هى تغليب قيم هذا العالم بأبعاده المادية على حساب العالم الآخر ووعوده الغيبية. أو هى، على حد تعبيره، انتصار العقلانية القاصدة (أى العقلانية القاصدة للنجاعة والضبط العملى)، على حساب العقلانية الجوهرية الموجَّهة بالغايات والأهداف الدينية.

ورغم أن المفهوم الفيبرى للعقلنة شديد التركيب والتداخل، إلا أنه يمكننا بشىء من التحديد المنهجى ضبطه فى معنيين رئيسيين، أولاً: اتجاه الوعى الإنسانى إلى الانسلاخ من المنظورات السحرية للعالم لصالح نظرة مادية وعملية. ثانيًا: تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبرجماتية للتحكم فى الطبيعة وشروط الوجود الإنسانى. وتبدو مقولة «حساب» وما يرتبط بها من معانٍ أخرى كثيفةَ الحضور فى

---

(١) المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)م١، ص ٣٣.

النص الفيبرى، وهى تُستخدم عادةً للتدليل على تمدُّد الروح الرأسمالية المحكومة بالنجاعة العملية ودقة الضبط الحسابى إلى بنية الوعى وكل فضاءات الحياة، أى للإحالة إلى ظروف العصر الحديث التى تُغلِّب قيم الحساب والمراكمة المالية على حساب كل أشكال الوجود الاجتماعى الأخرى.

كما ترتبط العلمانية من وجهة نظر فيبر بمظهرين أساسيين، أولاً: تفكيك المنظور التوحيدى والشمولى للعالم، لصالح منظورات جزئية ذات مرجعيات متعددة ومتضاربة، بديلاً عن النظرة الشمولية التى كان يمنحها الدين والتصورات الكونية الكبرى. حيث يشبِّه فيبر العالم الحديث بعالم الإغريق القديم، الذى تخوض فيه الآلهة حروبًا طاحنة فيما بينها، مع فارق رئيسى، هو كون آلهة العصر الحديث ذات طبيعة مادية واجتماعية، وليست آلهة سحرية أو أسطورية كما يذكر فيبر. من هنا تصبح الخيارات الأخلاقية غير خاضعة لمقاييس موضوعية مشتركة متضمنة فى الكتب المقدَّسة أو وحدة مرجعية، بل مجرد خيارات ومنظورات فردية من طبِّيعة نسبية - أو لنقل: منظورية، بالمعنى الذى قصده نيتشه -. ثانيًا: هذا التعدد فى مستوى الحقول الثقافية أو القيمية يقابله تعدد مواز فى مستوى الحقول الاجتماعية، يحصرها فيبر فى ثلاثة حقول أساسية، هى: الحقلُ المعرفى أو الإدراكى كما يتجسد فى مستوى المؤسسة الجامعية والبحثية، ثم الحقل الاقتصادى والسياسى كما يتجسد أساسًا فى نظام السوق الرأسمالى وبيروقراطية الدولة الحديثة، ثم الحقل الجمالى والفنى. وتتسم هذه الحقول الثلاث بعلاقة غير وفاقية ومتكافئة، إذ يؤكد فيبر أن الحداثة تستلزم ضرورة طغيان الحقل الاقتصادى والضبط البيروقراطى على بقية مناحى النظام الاجتماعى.

العلمانية من وجهة نظر فيبر ليست مجرد تحوُّل فى مستوى الوعى والمنظورات. بل هى، قبل كل شيء، حركة تاريخية كاسحة، تُربك مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة. فما يميِّز مشروع الحداثة فى مرحلته المتقدمة هو نزوعه العلمانى الصارخ نحو فكِّ ما تبقى من عُرَى الارتباطات الدينية الموروثة من بواعث النشأة الأولى. فرغم أن المسيحية الإصلاحية - من وجهة نظر فيبر - قد لعبت دورًا حيويًا فى

توفير الشروط الأخلاقية والتاريخية لنشأة النظام الرأسمالي الحديث؛ فقد تحولَت في نهاية الأمر إلى أولى ضحاياه، بحيث إن العالم الرأسمالي الحديث ينقلب على ما كان سببًا في نشأته، ويطوّح بجميع الأسس التي انبنى عليها في بواكير تكوينه. وينطلق فيبر هنا من قناعة صلبة مفادها عجزُ الدين ـ مهما كانت درجة عقلنته وتماسُكه الداخلي ـ عن مقاومة ضغوطات الواقع ومغرياته، فكلما نَزَع الدين نحو العقلنة؛ كلما ازدادت علاقته توترًا وانفصالاً عن العالم المادي الخارجي، كما أن بنى الواقع كلما تعمقت فيها مظاهر الترشيد والعقلنة؛ كلما انسلخت من المواجهات الدينية والغائيات الأخلاقية. فالدين بقدر ما يتجه نحو العقلية الداخلية، عبر تأكيده على قيمة الأخوَّة ـ وما يلازمها من محبة روحية وزهد ـ بقدر ما تزداد علاقته توترًا بعالم خارجي محكوم بالصراع والمنافسة العمياء، ولا يعبأ بالمشاعر الدينية والأخلاقية. وهنا يبدو فيبر متأثرًا إلى حدٍّ كبير بالمنظار الهوبسي للعالم، القائم على الصراع ومنزع الاستئثار. ومع تقدُّم مسار العقلنة واتساع دائرة تجسُّداتها التاريخية في الاقتصاد والسياسة ونظام القيم يصبح الدين علامة على اللاعقلنة، حتى في أكثر تعبيراته عقلنةً (مثل البروتستانتية)، كما تزداد علاقة التباعد والانفصال بين المسلَّمات الدينية والبُنَى الاجتماعية والسياسية، إلى غاية أن تستقل هذه البُنَى بمسلماتها ومعاييرها الدنيوية الداخلية، بعيدًا عن أية ضوابط أو مواجهات أخلاقية ودينية، ومن ثَمَّ ينتصر العالم الخارجي الموضوعي على العالم الذاتي (المنظورات الدينية)، وتنتصر القيم الدنيوية المادية على حساب القيم الأخروية الروحية.

ورغم أن فيبر يقيم علاقة وثيقة بين نشأة النظام الرأسمالي الحديث والحركة البروتستانتية، فإنه مع ذلك ينبه إلى أن هذه العلاقة ليست ذات طبيعة سببية، بقدر ما هي علاقة توافقية بين طريقة معينة في النظر والسلوك الدينيين وممارسة معينة في المجال الاقتصادي، أي علاقة تقاطع والتقاء بين الروح البروتستانتية، التي تؤمن بأن العمل المعقلَن والمتقَن والتقشف المالي سبيلٌ للخلاص الديني، وبين النظام الرأسمالي الذي ينشُد المراكمة والربح المادي. وبذلك وفرت البروتستانتية الشروط الأخلاقية لمبدأ المراكمة، الذي هو قاعدة النظام الرأسمالي الحديث.

وأهمية الأخلاق البروتستانتية من وجهة نظر فيبر ليست قاصرة على خلخلة بُنَى الوعى الدينى التقليدى، بل أهميتها الرئيسية تكمن فى الطاقة الهائلة التى وفرتها لنشأة العالم الحديث، المنخلع من كل الروابط الدينية والالتزامات الأخلاقية. وبصيغة أخرى: إن أهمية البروتستانتية تكمن فى كونها كانت عاملاً حافزاً لنشأة عالم بدون دين، ومدينة بدون إله. فقد نَفَذت روح الحركة البروتستانتية إلى كل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية فضخَّتها بطاقتها الدينية الرشيدة، ولكن هذه المؤسسات اتجهت تصاعديًا إلى امتصاص هذه الطاقة العقلانية والاستقلال بحركتها الذاتية. وبذلك كانت الحركة البروتستانتية أولى ضحايا العالم الذى كانت سببًا فى نشأته وظهوره، حيث ألغت الآلة الرأسمالية وجهازها البيروقراطى الصارم كل المعايير التى تتجاوز مبدئى الربح والمردودية العملية.

وهنا يؤكد فيبر أن النظام الرأسمالى هو بنية عقلانية ومنظومة إكراهية صارمة، تتجاوز نطاق الأفراد وتضعهم أمام خيارين قاسيين، هما: إما قبول المنظومة الرأسمالية والتكيف مع متطلباتها، وإما التهميش والانسحاق تحت وطأة المنافسة والاستقطاب الرأسماليين. بل أكثر من ذلك، ينبه فيبر إلى أن النظام الرأسمالى معاد فى جوهره للأفراد ولكل المشاعر الإنسانية؛ لأنه يقوم فى جوهره على الصراع والمنافسة الشديدة من أجل ضمان أكثر ما يمكن من المكاسب والمصالح المادية، بعيداً عن كل الغايات والأهداف، عدا هدف مراكمة الربح. ومع تقدُّم النظام الرأسمالى، وتمدُّد الآلة البيروقراطية - التى يعتبرها فيبر حليفًا طبيعيًا للرأسمالية - يصبح الأفراد بطبعهم غير عابثين بالمعانى أو المواعظ الدينية والأخلاقية. بل أكثر من ذلك، تصبح الرموز الدينية أدوات شاغلة عن نجاعة العمل، وحائلاً دون المردودية فى هذا العالم الدنيوى. وما يصحُّ فى مجال الاقتصاد يصحُّ، إلى حدٍّ كبير، فى مجال السياسة. حيث يصبح الإنسان السياسى المعقلَن - كما يسميه فيبر - يتعاطى مع الشأن السياسى بصورة برجماتية باردة، لا تعرف معنى للمشاعر الإنسانية من حب أو كراهية. ففى مجال السياسة يغلِّب الإنسان السياسى المعقلَن منطق الدولة والمجد القومى على أى اعتبار آخر. ويتبنى فيبر هنا نظرة هوبزية للسياسة، باعتبارها صراعًا مستمراً للاستحواذ على أكثر ما يمكن من حصص السلطة وأدوات القوة والسيطرة.

تبدو القاعدة الكبرى للنص الفيبرى هى أن السياسة كلما تعقلنت كلما انفصلت بمنطقها الداخلى الخاص. وكذا الأمر بالنسبة للدين، الذى يتضاءل حضوره كلما تزايدت مظاهر ترشيده. ويذكر فيبر هنا أن المجال الوحيد الذى يمكن أن تحتفظ فيه أخلاق الأخوة الدينية بقدر من الفاعلية والحضور فى عصرنا الحديث هو مجال الحرب، حيث يلجأ الإنسانُ الحديث إلى الحقل الجمالى والمتع الترفيهية فى أوقات فراغه لتسكين دواخله النفسية، بديلاً عن العزاء النفسى الذى كان يقدمه الدين، وبذلك تَحُلُّ الطاقة الخارقة للفن والمتع الجسدية الدنيوية محلَّ الطاقة الخارقة للدين.

العلمانية الحلولية

لعل أهم المفاصل الكبرى فى أطروحة الدكتور المسيرى حول العلمانية هو العلاقة الوثيقة التى تربطها بالنزعات الحلولية، فى وجهيها الروحانى الكمونى والمادى الواحدى.

والحلولية، كما يعرِّفها المسيرى، هى مذهب الحلول أو الكمون، القائل بأن مركز الكون أو القوة المنظِّمة له، سواء كانت قوة روحية أو مادية كلية، حالَّةٌ فيه بصورة مستديمة. وهذه الحلولية تأخذ مظهرين مختلفين فى أوجه تعبيرهما، ولكنهما متطابقان مضمونًا وبنيةً: الشكل الأول يسميه المسيرى بالكمونية الروحية، القائمة على مبدأ وَحْدة الوجود، على نحو ما يتجلى بصورة بارزة فى الإشراقيات الصوفية. فالمبدأ الأول ـ أو العلة الأولى، والذى يسمَّى إلهًا فى المنظومات الحلولية ـ يحُلُّ فى الكون، ويمتزج بالموجودات إلى الحد الذى تغيب فيه المسافة الفاصلة بين «الخالق» و «المخلوق» والواحد والمتعدِّد، فهو يسمًّى إلهًا أو خالقًا على سبيل المجاز، أما واقعًا فهو الطبيعة أو المادة. أما الاتجاه الثانى ؛ فهو الحلولية الكمونية المادية، التى تتسم بطابعها المادى الصارم، الذى يستوعب كل عناصر الكون فى إطار من الحتمية الطبيعية.

وثمة اتجاه عام فى الخطاب الفلسفى الغربى لاستخدام كلمة «محايثة» (أى

ملازمة) للدلالة على وَحْدة عناصر الوجود فى الفلسفات المادية - كما هو الأمر فى فلسفة الطبيعة الأرسطية مثلاً، التى «تحايث» بين المادة والصورة، واستخدام كلمة وَحْدة روحانية (Pantheism) للإشارة إلى نظريات وَحْدة الوجود فى التصوف والفكر الدينى عامة. كما أن المسيرى يلفت انتباه القارئ منذ الجزء الأول من **الموسوعة** إلى وجود عدد كبير من المصطلحات المتقاربة وذات الحقل الدلالى المشترك للتعبير عن فلسفات الحلول، من ذلك: الحلول، وَحْدة الوجود، الكمون، الباطنية، الاتحاد، الفناء، المحايثة، الفَيْض، التجسُّد، المبدأ الواحد وغيرها. وما هو مشترك بين هذه المصطلحات هو اتجاهها إلى دمج طرفى الثنائية الوجودية (الخالق والمخلوق، الكلى والنسبى، المادى والروحى، الظاهر والباطن، الداخل والخارج)، إلى أن ينتهى الأمر بأن يفنى أحدهما فى الآخر ويذوب فيه بصورة تامة، حتى يكونا فى نهاية المطاف واحداً عضويًا يُلغى كل أساس للمقابلة والتمييز.

المذهب الحلولى - وكما تدل على ذلك كلمة «حلَّ» فى اللغة العربية، والتى تعنى المساكنة والتمازج - هو فى جوهره إلغاء للحدود والمسافات بين عناصر الوجود ومبانيه. هذا الحلول كما يذكر المسيرى قد يكون جزئيًا وقد يكون كاملاً. ولعل القارئ يلاحظ تواتر كلمة «إله» فى نصوص المسيرى بدلاً من «الله»، وذلك نظراً لغموض والتباس مفهوم الألوهية فى الفلسفات الحلولية والإشراقية، بما فى ذلك الفلسفات الإشراقية فى الحقل الإسلامى. فى حين أن مصطلح «الله» سبحانه يحيل إلى تصور توحيدى غير مشوش أو مخلوط بعناصر أخرى. يذهب المسيرى إلى القول بأن العلمنة هى فى جوهرها عملية كمونية، بمعنى أنها تتجه إلى إحلال المركز فى العالم، وجعله مكتفيًا بذاته فى مستوى المرجعية. وهذا ما يربط فلسفة الحلول - بوجهيه الروحانى والمادى الكمونى - بفلسفة العلمنة، التى تقوم على مرجعية دنيوية تُلغى فكرة التجاوز.

ينقِّب المسيرى فى جذور الحلولية فى «الفكر الغربى» منذ ما يسمَّى فلاسفة الطبيعة. إذ يتوقف مطولاً عند الصياغة الفلسفية النسقية فى المرحلة اليونانية فى لحظاتها الرئيسية الثلاث، أى السقراطية والأفلاطونية ثم الأرسطية. وبشىء من

التركيب العام يمكن القول - استنادًا إلى الخطّ العام لقراءة المسيرى - إن الفلسفة اليونانية كان يتجاذبها خطان فى التفكير، هما خطٌ حلولىٌ مادى، وخطُ المفارقة المتعالية. فالفلسفة السقراطية القائمة على مفهوم الفضيلة الأخلاقية قد مالت نحو ضرب من المفارقة الأخلاقية، المؤسِّسة بدورها لمفارقة معرفية، وذلك ردًا على الطرح السوفسطائى الذى يُذيب نظام الوجود والمعرفة فى الذاتية الفردية، ويجعل من الحقيقة منتوج الفاعلية اللغوية والقدرات الاستدلالية. فما هو حقيقىٌ وخيرٌ - كما يذكر ذلك جورجياس - هو ما أُقنع به غيرى بأنه كذلك وَفْقًا لقدراتى البلاغية، ولا يتعلق الأمر بإحالة أنطولوجية. فى مقابل ذلك جعل سقراط من الفضيلة إطارًا عامًا مؤسِّسًا للمعرفة ونظرية الأخلاق، مطابقًا الكلىَّ النظرى فى الكلى الأخلاقى.

وفى هذا الصدد يمكن أن نفهم ما يسمَّى بالخصومة الأفلاطونية الأرسطية - فيما بعد - بأنها عبارة عن تجاذب متوتر بين منزِع المفارقة العلوية والحلولية المادية. فقد بدأ أفلاطون الشاب طرحه الفلسفى ضمن توجُّه سقراطى مفارق على النحو الذى جسَّدته نظرية المُثُل فى المرحلة الأولى المعروفة بمحاورات الشباب (أمثال محاورات بروتاجوراس - جورجياس وغيرهما). ولكن هذه النظرية المفارقة، إلى حد التعطيل التام، واجهتها جملة من الإحراجات النظرية، كان قد أثارها أفلاطون نفسُه فى محاورة السوفسطائى، ليجيب عنها بصورة أوضح فى **البارمنيدس**، وفى مقدمة ذلك ما عُرف بمعضلة المشاركة، أى كيفية مشاركة مثال الخير المطلق ومشاركة الواحدية المطلقة فى الكثرة المتعددة، وهى ذات المعضلة التى واجهت المنظومات الفلسفية ذات المنزع الروحى، بما فى ذلك الفلسفة الإسلامية، التى طرحت معضلة علاقة الكلى بالجزئى، وما نتج عنها من حلول فيضية. ومنذ هذه المرحلة، المسماة مرحلة الكهولة أو النضج، بدأت الميتافيزيقا الأفلاطونية تنحو منحىً ماديًا حلوليًا، حيث تدرجت المُثُل الأفلاطونية المفارقة سُلَّمَ النزول باتجاه النُّسَخ المادية، وارتفعت الموجودات الحسية باتجاه المُثُل المفارقة، وهو ما عُرف عنه بجدلية الصعود والنزول، بحيث إن المثل الأفلاطونية لَم تعد منكفئةً فى حُجُب المفارقة المطلقة، بل تُشارك نزولاً عالم النسخ الأرضية، وتشاركها النسخُ صعودًا نحو التعالى.

أما تلميذه أرسطو فقد ابتدأ نظريته من حيث انتهى أستاذه أفلاطون، مستكملاً الخطوات التي بدأها أستاذه من إنزال المُثُل بصورة نهائية من المفارقة إلى المحايثة المادية. وبذلك أصبح ما كان يُعرف بالمثل عند أستاذه أفلاطون صوراً محايثةً ومساكنةً للمادة، وتحولَّت الغائية المتعالية إلى حركة ذاتية ملازمة للأشياء ذاتها، التي تميل إلى أهدافها بحسب طبائعها الذاتية. ولكن فلسفة أرسطو - رغم طابعها المادي الحلولي - لم تخلُ من أبعاد مفارقة، تتجسَّد في نظريته الميتافيزيقية المتمركزة حول فكرة الإله المحرِّك الذي لا يتحرَّك، ونظريته في العقل الفعَّال، الأمر الذي فتح المجال واسعًا أمام عدد من شُرَّاحه لقراءة فكره ضمن توجهات حلولية روحية.

وباختصار شديد، يمكن القول بأن أفلاطون قد بدأ مفارقًا روحيًا، وانتهى بجرعات مادية. في حين أن أرسطو ابتدأ ماديًا محايثًا، وانتهى بجرعات روحية مفارقة.

ولكن الوجه الحلولي الأكثر بروزاً في مسار الوعي الفلسفي الغربي كان قد تكثف في الأفلاطونية المحدثة، التي مزجت التراث الفلسفي الأفلاطوني مع التوراتية اليهودية، فجمعت طرفي الحلول الفلسفي والديني ضمن علاقة وفاقية كاملة. ولعله لهذا السبب بالذات لم يجد متكلمو المسيحية - ومن بعدهم فلاسفةُ الإسلام - صعوبة تذكر في هضم الفلسفة الأفلاطونية، على عكس الفلسفة الأرسطية التي وجد فلاسفة الإسلام صعوبة كبيرة في التوفيق بينها وبين نظرية الخلق الإلهي، بحكم ظلالها المادية الواضحة وقولها بقدَم العالم. ولذلك حاول فيلسوفٌ مثل الفارابيَ أن يجمع بين رأيي الحكيمينَ - قاصداً بذلك أفلاطون وأرسطو - بغية استيعابهما داخل المجال التصوري الإسلامي، والسيطرة على الوافد اليوناني بتوحيد مصدرية التلقي، دون اهتمام يذكر بما بين الحكيمين من وجوه الاختلاف والتباين. فقد راهن الفارابي على تخليص فلسفة اليونان من حمولاتها الوثنية المادية وإلباسها حُلَّةً دينية، مازجًا بين الأفلاطونية والأرسطية بتوسط الأفلاطونية المحدَثة. كما حاول من بعده ابن رشد - أكثرُ فلاسفة الإسلام مدرسيةً وولاءً لآراء المعلم الأول - العودة إلى النصوص الأصلية دون توسُّط الشُرَّاح، ثم

إعادة تأويلها على نحو يخفف من حدة التوتر بينها وبين أساسيات الاعتقاد الإسلامى، وذلك بغيةَ الحفاظ على جوهر الفلسفة كما حددها المُعلِّم الأول، وجوهر الدين كما بينته النبوة الخاتمة. فالحقيقة الفلسفية عنده قد اكتمل صرحها مع المشَّائية الأرسطية، ولم تعد هناك من إضافة تذكر غير شرح أقوال المعلم الأول وتهذيبها. كما اكتملت الحقيقة الدينية مع النبوة المحمدية الخاتمة.

خلافًا للنموذج التفسيرى الذى استند إليه فيبر، والذى يعتبر الديانات التوحيدية الكبرى حافزًا نوعيًا لحركة العلمنة الداخلية (أى داخل المنظومات الدينية)، بحكم الدور المتقدم الذى لعبته الديانات التوحيدية الكبرى فى دفع مسار العقلنة أو الترشيد، على عكس ذلك، يذهب المسيرى إلى القول بأن أساس العلمنة مختزن فى بنية الفكر الحلولى الدينى - بوجهيه المادى والروحانى - وليس فى التوحيد. فقد تعلمنت الحضارة الغربية بسبب تزايد مساحات الحلول وتقلُّص التوحيد، وليس بسبب طابعها التوحيدى الرشيد كما ذهب إلى ذلك فيبر. ليست العلمانية من وجهة نظر المسيرى سوى شكل من أشكال الكمونية المادية وقد بلغت أَوْجَها. وما حصل فى سياق الحضارة الغربية الحديثة هو تزايد معدلات الحلولية الكمونية، إلى أن وصل الكمون منتهاه، فتراجع الحضور الإلهى وذاب تمامًا فى حتميات الطبيعة، وبهذا المعنى وُلدت العلمانية المحدَثة من رَحم «المنوِّمات» الحلولية المسيحية واليهودية، التى اتسع تأثيرها فى الحركة الإصلاحية البَروتستانتية. كما أن حضور التأثيرات اليهودية فى الحضارة العلمانية الحديثة لا يمكن ردُّه إلى مجرد مؤامرة فكرية أو سياسية، بقدر ما أن الأمر يعود إلى كون اليهود أقدر على الانسجام مع مفردات الحضارة العلمانية ومتطلباتها الدنيوية، بحكم قوة النزعات الحلولية المختزنة فى تراثهم الدينى. فمن المعلوم أن النموذج التفسيرى الفيبرى لنظرية العلمنة يستند إلى قراءة عامة للمسار العام للوعى الدينى، باعتباره خطًا متدرجًا ومتصاعدًا نحو العقلنة - أو «الترشيد» بلغة المسيرى - والعلمنة ضمن علاقة تشابكية بين الطرفين.

ففى الحقبة الأولى ترتبط العلمنة، من وجهة نظر فيبر، بنمط من العقلانية الجوهرية الموجَّهة بالأهداف والغايات الدينية، ويبرز ذلك على شكل ترشيد أنماط

السلوك الدينى والعبادات. أما فى المرحلة الثانية فتنفصل حركة العلمنة - أو العقلنة المعلمنة - عن الموجِّهات الدينية، وتصبح حالةً مستقلة بذاتها، سواء كان ذلك من جهة بنية الوعى، إذ تحُلُّ العقلانية القَصْدية أو الأداتية محلَّ العقلانية الجوهرية، أم من جهة البُنَى الاقتصادية والاجتماعية، التى تنفصل عن أية دوافع وأهداف أخلاقية ودينية على نحو ما بيناه سابقًا.

ويعتبر فيبر اليهودية، ثم بصورة أوضح المسيحية، ارتقاءً نوعيًا فى مسار الوعى الدينى عمومًا والديانات التوحيدية خصوصًا، التى تكثفت لاحقًا فى الحركة الإصلاحية البروتستانتية، دافعةً ما كان ضامرًا فى التراث اليهودى المسيحى إلى نهاياته القصوى. وذلك خلافًا لديانات الشرق الأقصى - وبدرجة أقل ديانات الشرق الأدنى -، التى كانت غارقة فى تصورات سحرية وأسطورية للعالم. اليهودية، حسب رأى فيبر، حدَّدت مفهومًا متماسكًا وعقلانيًا للخلاص الدينى ومفهوم الجزاء الأخروى، وبذلك حَدَّت من انتشار السحر والطقوس الأسطورية الملازمة للديانات القديمة. أما المسيحية؛ فتتميز بمفهومها العقلانى للخلاص المقترن بفكرة الخطيئة الأصلية، إلى جانب تقديم إجابة «عقلانية» ومتماسكة على معضلة الشرور الدنيوية التى أرَّقت الديانات القديمة، وذلك من خلال ابتداع مفهوم الجزاء والمكافأة الأخروية. وتعتبر الإصلاحية المسيحية بوجهيها اللوثرى والكالفنى - حسب رأى ماكس فيبر - تعبيرًا مكثفًا عن طاقة الترشيد المختزنة فى التراث اليهودى المسيحى. ومن هذه الناحية يمكن القول إن الديانتين اليهودية والمسيحية تمثلان عُصَارة الديانات التوحيدية، كما تمثل الحركة البروتستانتية خلاصة التراث اليهودى المسيحى. وضمن السياق الفيبرى تعد الحركة البروتستانتية قمة «العلمانية التوحيدية» وبداية «العلمانية الوضعية». ولذلك توقف فيبر عند هذه اللحظة الانتقالية مطوَّلاً؛ لأنها مثلت جسرًا واصلاً بين العالم القديم بمرجعياته الدينية والغيبية، والعالم الحديث بتوجهاته الوضعية المادية.

ومن الواضح أن فيبر - سواء فى قراءته لتاريخ المسيحية أو الديانات عامة - لم يخرج عن الخط العام لتاريخ الديانات، على النحو الذى رسخ بنيانه هيجل فى

القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كبار رجال الكنيسة ومتكلميها. فقد اعتبر هيجل المسيحية خلاصة الوعي الديني، لأن الروح المطلق لا يكتسب الوعي بذاته كروح خالص إلا في اللحظة المسيحية فقط، التي وحَّدت الأب والابن وغيَّبت الحدود الفاصلة بينهما، على خلاف الديانات الشرقية التي بقيت غارقة في المظاهر الحسية والجزئية، ولم ترتقِ إلى مستوى إدراك الوَحْدة في الكثرة، والكلي في الجزئي.

بل إن فيبر قد واجه ذات المعضلة التي واجهت سَلَفَه هيجل في معرض تصنيفه للإسلام. حيث إن كلاً منهما قد تبنى نظرة وضعية تقوم على سلم كرونولوجي (زمني) تصاعدي لمسار الوعي الديني، يكون اللاحق فيها زمنيًا أكثر اكتمالاً ونضجًا من السابق. وبما أن الإسلام كان تاليًا زمنيًا لكل من اليهودية والمسيحية، فهو - تبعًا لهذا النموذج التفسيري - أرقى منهما. ولكن هيجل وفيبر - كلاً منهما - يلتفُّ على هذه النتيجة اللافتة بطريقته وأسلوبه الخاص. فقد اعتبر هيجل الدين المحمدي نكوصًا، بالقياس للمسيحية، بحكم طابعه الشرقي القائم على التواكل ومطلق الاستسلام لمشيئة الإله. وبذلك لم تتجاوز النظرة الهيجلية للإسلام في نهاية المطاف حدود نظرة متكلمي الكنيسة ولاهوتييها، الذين اعتبروا «الإسلام المحمدي» مجرد نحلة يهودية مسيحية محرَّفة. أما فيبر فهو يرجع نكوص الإسلام إلى روحه الدنيوية الخالصة، كما تتجسد في ميوله المحاربة، ورغبة أتباعه في التمتع بطيبات الدنيا بدلاً من التزهُّد والتبتُّل، كما هو واقع الروحانية الزهدية في المسيحية - وهذا ما يسميه بأخلاقية «الأرستقراطية المحاربة» التي يتصف بها الإسلام - وإلى طابعه الاستبدادي الشرقي على النحو الذي تجسد عند الأتراك والمماليك، بما لم يسمح بتبلور الملكية الخاصة للأرض ومراكمة الثروة، كما هو الأمر في سياق التجربة الأوربية، وخاصةً في الشقِّ البروتستانتي منها.

خلافًا لهذه الرؤية الفيبرية المهيمنة في مجال علم الاجتماع الديني، والتي لها امتداداتها الواضحة في مجال العلوم الإنسانية الغربية عامة - يؤكد المسيري قصور هذا النموذج التفسيري الذي يربط العلمنة بالتوحيد؛ لأن عملية الترشيد التي تتم داخل إطار توحيدي ومرجعية التجاوز تحافظ - كما يذكر المسيري - على ضرورة الرؤية الثنائية

للعالم بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة، وبين النسبى والمطلق، خلافًا للحلوليات المادية والروحية التى تُلغى ذلك. من هنا، يقترح المسيرى نموذجًا تفسيريًا مغايراً يربط العلمنة بالحلولية الكمونية، وليس بالتوحيد. فعملية الترشيد التى تمت فى إطار حلولى كمونى أدت إلى تذويب كل الثنائيات، وهيمنة المبدأ الطبيعى المادى الواحد على كل مناحى الوجود. ولهذا السبب كانت هذه الحلولية متساوقة، إلى حدٍّ كبير، وحركةَ العلمنة بنزوعاتها المادية الدنيوية. بل إن المسيرى يذهب إلى القول بأن العلمانية ليست إلا شكلاً من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث من معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية - والمسيحية الغربية على وجه الخصوص - هى التى مهدت الأرضية لظهور المنظومة العلمانية. وعلى هذا الأساس يذهب المسيرى إلى القول بأن العلمانية قد تخلَّقت فى رحم الحلولية اليهودية والمسيحية، فعرفت صورتها المكتملة فى القبَّالاه اليهودية، ثم فى الإصلاحية البروتستانتية، وكان ذلك بسبب تراجع أبعاد التوحيد والتجاوز، وارتفاع نسَب الحلول والكمون فى كُلٍّ منهما. فخلافًا لنظرية فيبر المحكومة بهاجس التفرُّد اليهودى المسيحى، يؤكد المسيرى على التشابه بين حلوليات الشرق الأقصى والحلولية الكمونية فى كُلٍّ من اليهودية والمسيحية، وبالتالى يعيد توحيد طرفى الخيط الحلولى: الشرقى والغربى، بما يربك مقولة تمايز الغرب المسيحى عن الشرق البوذى والهندوسى. لقد تعود مفكرو الغرب الحديث إقامة جدار سميك يفصل عالم الشرق الأقصى عن الغرب الأوربى/ الأطلسى، بُغيةَ تأكيد تفرد هذا الأخير وتمايزه الجوهرى عن أطراف المعمورة، سواء كان ذلك من جهة البُنَى الذهنية أم المؤسسات الاجتماعية والسياسية. ولكن البحث العميق يبرز واقع التشابه البنيوى بين حلوليات الشرق والغرب.

العلمانية الغربية، من وجهة نظر المسيرى، هى امتداد طبيعى للحلولية اليهودية المسيحية، التى عرفت تعبيرها المكثف فى العصر الحديث فى فلسفة إسبينوزا - ذات المنزع الحلولى المادى - فى القرن السابع عشر، ثم فى فلسفة هيجل فى القرن التاسع عشر. فقد نظَّر إسبينوزا لضرب من الحلولية الفلسفية لا تميز بين نظام الطبيعة والإنسان وعالم الألوهية، فى إطار علاقة حلولية كاملة بين ما أسماه بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، إذ حوَّل إسبينوزا مجرى التراث اليهودى والمسيحى إلى حلولية مادية كاملة تُذيب الله والإنسان فى صرامة الطبيعة. كما استعمل إسبينوزا

القاموس الكلامى لليهودى والمسيحى ضمن سياقات ميكانيكية حتمية، معمِّمًا الامتداد الهندسى الديكارتى إلى مستوى الألوهية والذاتية الإنسانية. أما هيجل فقد قام بنيانه الفلسفى على حلولية روحية، تجد تعبيرها المكثف فى الدولة القومية باعتبارها التجلى الأسمى للعقل الكونى.

العالم الحلولى - كما يذكر المسيرى - هو عالم واحدىٌّ لا يعرف الانقطاع والثغرات، وهو إلى جانب ذلك يخضع لقانون واحد لا يميز بين الله والإنسان والطبيعة، وهو عالم يمكن كشف قوانينه الصارمة والتحكم فيه - من خلالها - بنجاعة. فالمنظومات الحلولية الحديثة تمثل نقطة التقاطع والوصل بين اليهودية والمسيحية وفلسفة العلمنة المتمركزة حول المادية الطبيعية، وهى (المنظومات الحلولية) النقطة التى يتحول فيها الإنسان من كائن ثنائى سامٍ إلى عنصر مادى متحلِّلٍ فى نظام الطبيعة الصارم.

وهنا يذكر المسيرى أن جوهر الاختلاف بين المنظومات الحلولية والفكر التوحيدى يعود أساسًا إلى مسألة المرجعية. فبينما تستند التصورات التوحيدية إلى مرجعية نهائية متجاوزة خارج نطاق الأشياء وعالم الطبيعة، تقوم التصورات الحلولية على عملية إدماج وخلط بين عالم الألوهية وعالمى الإنسان والطبيعة. فإذا كان جوهر الرؤية التوحيدية يقوم على ضمان مسافة فاصلة بين الإنسان وبين عالم الأشياء والطبيعة فى إطار نظرية الاستخلاف، التى تجعل الإنسان مؤتَمنًا على الكون، وصاحبَ السيادة الكونية فى إطار التوجيه والتسديد الإلهيين - فإن المنظومات الحلولية تتأسس على مرجعية كمونية مساكنة للإنسان أو عالم الطبيعة، دون عُلْوية أو تجاوز. فى إطار المرجعية الكامنة يُنظر إلى العالم باعتباره مكتفيًا بذاته، وقادرًا على تحديد القيمة والمعنى دون الرجوع إلى أية سلطة متجاوزة. ولذلك فإن هذه المنظومات الحلولية المادية، تنتهى غالبًا إلى هيمنة الواحدية المادية وإلغاء الثنائيات الوجودية والمعرفية والأخلاقية، بحيث لا يوجد فى نهاية الأمر سوى الكُلِّى المادى. وعلى هذا الأساس يرى المسيرى أن المرجعيات الكمونية المادية تنتهى غالبًا إلى إلغاء الإنسان، ككائن حر ومستقل عن الطبيعة، كما تُلغى مركزيته

الكونية. وذلك فى مقابل الديانات التوحيدية، التى تراهن على الصعود بالإنسان، وتأكيد رفْعته وسموه عن عالم الطبيعة، مع وَصْلِه بالوجود الإلهى المتعالى، ولكن دون حلوَل أو تماسٍّ.

وعلى أساس ما سبق بيانه، يرى المسيرى أن مساحة الالتقاء والتقاطع بين المنظومات الحلولية وفلسفات العلمنة تعود إلى إنكار مبدأ التجاوز، والتمركز حول الوجود المادى الطبيعى. فالعالم لدى كُلٍّ منهما عالم مادى صارم، مكتف بذاته، ويحتوى داخلَه عواملَ تفسيره وفهمه، والإنسان هو مجرد حَلْقة من حَلْقات هذا العالم المادى، ليس بمقدوره تجاوز إكراهات العالم الفيزيائى ولا طبيعته المادية الذاتية.

ورغم ما يبدو فى ظاهر الأمر من اختلاف بين المنظومة الحلولية الدينية والمنظومة العلمانية المادية؛ إلا أن البنية واحدة ومشتركة كما يذكر المسيرى. فالعلمانية الكمونية ليست إلا قلبًا للحلولية الروحية، مكتفيةً بإفراغ الحلول الصوفى من مضمونه الروحانى الشكلى، وتحويله إلى مضمون مادى صارم، وتحويل هذا العالم إلى ما يشبه الآلة المادية الصارمة. وتقدم فلسفة إسبينوزا - التى وحَّدت بين القاموس الصوفى اليهودى المسيحى والقاموس المادى الفيزيائى - أبلغ شاهد على ذلك.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

يستخدم المسيرى نموذج متتالية العلمنة نموذجًا تفسيريًا ليقيم تمييزًا واضحًا بين نمطين من العلمنة: الأول يسميه بالعلمانية الجزئية، والآخر العلمانية الشاملة. العلمانية الجزئية هى التى تكتفى بفصل الدين عن الحقل السياسى أو الاقتصادى، وهو ما يُعبَّر عنه عادةً بفصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة عن الدولة. ومثل هذه الرؤية العلمانية تلزم الصمت - كما يقول المسيرى - حول مسألة المرجعية الأخلاقية فى بقية مناحى النشاط الإنسانى، كما أنها لا تنكر وجود مطلَقات أخلاقية وروحية موجِّهة للسلوك الإنسانى خارج الحقل السياسى الاقتصادى. ولذلك، يقبل غالبًا، أصحابُ هذه الرؤية ضربًا من المزاوجة والتوفيق بين علمانية برجماتية فى مجال الاقتصاد والسياسة مثلاً، ومَسْلكية دينية متجاوزة فى مجال

الحياة الأسرية الخاصة. وينبه المسيرى هنا إلى أن قَصْر العلمانية على وجهها الهيكلى المؤسَّسى - أى الفصل الوظيفى بين الدين والدولة - لا يمثل تحديًا حقيقيًا للمرجعية الدينية؛ إذ ليس هذا الأمر جديدًا فى حياة المجتمعات الإنسانية، بحكم أن عملية الفصل بين الجهاز الدينى ومؤسسة الدولة تمثل أمراً مشتركًا بين كل المجتمعات الإنسانية، باستثناء المجتمعات البدائية التى يتولى فيها رئيس القبيلة مهمة الكَهانة الروحية والسِّدانة السياسية فى ذات الوقت.

وقد مثَّل الإسلام - بنزعته التوحيدية الخالصة، وروحه «المساواتية» الكاملة بين عموم المؤمنين - هزاً لمرتكزات نظام الكهانة الدينية على النحو الذى عرفته الديانات الكبرى، وذلك برفض فكرة الوساطة بين المؤمن والخالق، وجعل العلاقة مع الألوهية مباشرة وواضحة دون مراتب أو وسائط، كما أنه جعل من النص القرآنى كتابًا مفتوحًا ومُشَاعًا بين عموم المؤمنين بديلاً عن الجهاز الدينى الرسمى. وعلى هذا الأساس؛ فإن معركة الإسلام مع العلمانية لا تتعلق بمطلب فصل الجهاز الدينى عن الدولة، أو فصل رجال الدين عن رجال السياسة، ما دام أنه لا يوجد فى الإسلام جهاز دينى حصرى من الأصل على شاكلة الكنيسة حتى يتم فصله عن الدولة. هذا إذا استثنينا الطَّرْح السياسى الشيعى الذى يغلِّب فكرة الوصية والعصْمة على سلطة الإجماع والولاية العامة للأمة. بل إن المدرسة الشيعية تشهد بدورها تطوراً مهمًا نحو فكرة الولاية السياسية العامة للأمة، بديلاً عن الولاية الحصرية لرجال الدين، كما نشهد ذلك من سجالات فكرية فى التجربة الإسلامية الإيرانية، وفى الكثير من الأدبيات السياسية الشيعية المعاصرة، كما هو الأمر عند العلامة مهدى شمس الدين وآية الله محمد حسين فضل الله والسيد محمد خاتمى، حيث يؤكد كلٌّ منهم بطريقته على حق الاختيار وسلطة الأمة - الموجَّهة بالنص - فى اختيار حكامها، وعُلْوية فكرة الأمة على فكرة الدولة. من هنا نفهم أن المشكلة الرئيسية تخص المرجعية العامة الموجِّهة للنشاط السياسى والاقتصادى، وما إذا كانت ماديةً طبيعية نفعية، كما تؤكد الدهرية العلمانية، أم ذاتَ طبيعة روحية متجاوزة. وما إذا كان من الممكن تشطير الذات الإنسانية إلى ذات مؤمنة بين أسوار الكنائس وحيِّز العلاقات الزوجية، وذات هوبزية داروينية فى مجَال السوق والعلاقات العامة.

ينبه المسيرى إلى أن ظاهرة العلمنة الجزئية، المرتبطة بالمراحل التكوينية الأولى من التاريخ الغربى، قد تراجعت مع تصاعد معدلات العلمنة واختراقها مختلفَ مجالات الوعى والسلوك. ومن ثَمَّ أصبحت ظاهرةً اجتماعيةً كاسحةً، وتحولاً بنيويًا عميقًا، لم يقتصر على مجال الاقتصاد والسياسة، بل شمل مختلف مناحى الحياة الخاص والعام منها، وذلك بسبب تزايد سطوة الدولة القومية الحديثة، بمؤسساتها الإعلامية والثقافية وأدواتها الأيديولوجية الضخمة، إلى الحد الذى غدا فيه من غير الممكن أصلاً إقامة خط تمييز بين المجالين الخاص والعام على النحو الذى يردده الخطاب الليبرالى التقليدى. وعلى هذا الأساس يعتبر المسيرى القدرة التفسيرية لنموذج العلمانية الجزئية ضعيفة إلى أبعد حد؛ لأنها لا تستطيع متابعة ظاهرة العلمنة فى مختلف تعبيراتها وتشعُّباتها الخفية والظاهرة.

ويقترح، بديلاً عن ذلك، نموذجًا تفسيريًا أكثر قدرة تفسيرية، ينظر إلى حركة العلمنة باعتبارها متتالية نماذجية تتحقق تدريجيًا فى الزمان، من خلال حركة آخذة فى التصاعد المستمر. ومن ثَمَّ؛ فإن معدلات العلمنة فى المراحل الأولى - كما يذكر المسيرى - تختلف، فى درجة امتدادها وكيفيات تعبيرها، عن العلمنة فى مراحلها المتقدمة اللاحقة. ففى المراحل الأولى من العلمنة كان بإمكان المواطن الغربى أن يعيش مسيحيًا متدينًا فى مجاله الأسَرى الخاص، فيحيا ويتزوج ويموت مسيحيًا، أو فى إطار قيم مسيحية معلمَنة ما تزال تؤمن بالمطلقات الأخلاقية، ويكون برجماتيًا صارمًا فى مجال نشاطه الاقتصادى والاجتماعى. أما فى المراحل اللاحقة؛ فقد تتابعت المتتالية العلمانية بخطى متسارعة، إلى درجة لم يَعد من الممكن المحافظة على خط التمييز الموهوم بين الخاص والعام. فقد بلغت الدولة القومية درجة عالية من التنميط والضبط لضمائر الناس وأجسادهم وأرواحهم، كما تغوَّل قطاع الإعلام - ومعه قطاع اللذة - فاستحوذ على ما تبقى من مساحات الوعى والوجود التى كانت خارج نطاق العلمنة، وبذلك ضَمُرت القيم المسيحية والنزعة الإنسانية التى كانت تستند إلى مطلقات مسيحية مُعلمَنة، لصالح العلمانية الشاملة. وبناءً على ذلك ينتهى المسيرى إلى القول بأن العلمانية فى مراحلها المتقدمة قد أطبقت على ما تبقى من مجالات كانت خاضعة سابقًا للقيم والموجِّهات الدينية،

ولم تبقَ سوى بعض جيوب مقاومة، على شاكلة بعض حركات احتجاجية، ليس بمقدورها كبح جماح حركة العلمنة الكاسحة، خاصةً مع اتساع قطاع اللذة وأدوات التأثير الإعلامى واستحواذ الدولة على مجالات التأطير وتوجيه الوعى. مع العلم أن المسيرى لا يقيم تمييزاً نوعيًا بين مرحلتى العلمانية الجزئية والشاملة، لأن الأمر لا يزيد عن كونه اختلافًا فى الدرجة بين مراحل تاريخية داخل نفس النموذج، أو لنقل: تحقُّقات تاريخيةً متتاليةً داخل نفس البناء النموذجى.

ينبه المسيرى إلى أن حركة العلمنة ليست فعلاً واعيًا أو تعبيراً معلنًا وواضحًا بالضرورة، بقدر ما هى حركة بنيوية خفية، تفوق إرادةَ الأفراد ووعيهم فى الكثير من الحالات. فالعلمانية لا تأخذ بالضرورة شكل مخطط واضح وخطاب معلن، بل تشتغل من خلال مسلكيات فردية واجتماعية يومية، وعبر مظاهر حضارية تبدو فى ظاهرها أمراً بريئًا ولا علاقة له بمسألة العلمانية أو الإيمانية، ولكنها مع ذلك تشكل مناخًا عامًا مولّدًا أو مسرِّعًا لحركة العلمنة وللمنظور الإجرائى العلمانى. وحاول المسيرى أن يقدِّم نموذجًا تفسيريًا للعلمانية، لا باعتبارها جملة من المخططات والأفكار الواضحة، أو رؤية تغطى بعض المجالات دون الأخرى، أو فكرة ثابتة لا متتالية، وإنما باعتبارها رؤية شاملة لإعادة صياغة الواقع، فى إطار المرجعية المادية الكامنة النهائية، وهيمنة الواحدية المادية الموضوعية» (**الموسوعة**، ١/ ٢٣٤). وعلى هذا الأساس فإن القوى المنخرطة فى حركة العلمنة لا تكون واعية بما فيه الكفاية بحجم التضمينات الفلسفية وحجم التحولات الناتجة عن خياراتها التاريخية والفكرية. فالحركة البروتستانتية مثلاً لم تكن واعية بحجم التحولات الدلالية والتاريخية الناتجة عن ثورتها الجامحة ضد الكنيسة البابوية، ولا كانت واعية بمآلات الحركة الإصلاحية التى قادتها وما سوف ينتج عنها من تراجع الحضور الدينى، ولا كانت منتبهة بما فيه الكفاية إلى التضمينات المختزنة فى المقابلة الكالفنية بين مدينة الرب ومدينة الإنسان، وربط الخلاص بـ «قَيْمَنَة» العمل والتقشف الزهدى، ولا بالمآلات الناتجة عن «تحويل المقدس» إلى تعبير باطنى وتجربة خلاصية فردية.

وإذا تناولنا العلمنة الجزئية بما هى فصل الدين والسياسة؛ فيمكننا القول إن ولادة هذه الظاهرة كانت منتوج الصراعات الدينية والطائفية التى هزت دعائم النظام الاجتماعى والسياسى المسيحى، خاصةً بعد تشظّى وَحْدة الكنيسة البابوية مع ظهور الحركة البروتستانتية، بحيث إن العلمانية السياسية كانت تعبيراً عن تسويات تاريخية للسيطرة على المنازعات الدينية الناتجة عن تعدد المذاهب والطوائف، وقد تباينت المعالجة من بلد أوربى إلى آخر بحسب ملابسات التجربة والأوضاع التاريخية. إذ نهجت فرنسا - مثلاً - منهجًا «لائكيًا» صارمًا، راهن على إحلال سلطة العقل محل سلطة الدين، وإحلال سلطة الدولة القومية المركزية محل الكنيسة المركزية، وتنصيب الزعيم الثورى (عقل الثورة) محل البابا (روح الكنيسة). ولذلك لم تخلُ هذه التجربة من العنف والاستبداد السياسى بما فاق ضراوة العهد السابق عن الثورة الذى انقلبت عليه، وذلك بحكم التوجهات الجذْرية التى رافقت الثورة الفرنسية، وميلها إلى الحلول المطلقة بدلاً من الحلول الوسطى والوفاقية.

أما التجربة الأمريكية فقد نهجت نهجًا روحيًا وفاقيًا، أكثرَ مراهنةً على تحديد المعطى الدينى من الحقل السياسى والاحتفاظ به كهُوية عامة للنظام الاجتماعى العام. فما سمى بحائط جفرسون الفاصل بين الدين والدولة لم يَحُلْ دون الاحتفاظ بحضور قوى للكنيسة والحركات المسيحية المحافظة، سواء داخل الأحزاب السياسية أو فى مؤسسات المجتمع المدنى الأمريكى.

ذكرنا هاتين التجربتين هنا لنبين الاختلاف بين العلمنة كحالة ثقافية عامة، والعلمانية كحركة سياسية لها ملابساتها وتعقيداتها المركبة والمتنوعة. إذ أن من الأخطاء الشائعة فى الخطاب الإسلامى اعتبار العلمانية حركة مرتبطة بالطبيعة الخصوصية للمسيحية، التى تفصل بين الدين والدنيا وبين الكنيسة والسياسة، وبالتالى؛ فإن عالم الإسلام يظل محصنًا من العلمنة - على حد تصورها - ما دام أنه لا فصلَ بين الدينى والدنيوى وبين الزمنى والروحى. وما يتجاهله هذا الخطاب هو كون العلمنة تأخذ فى الغالب صورة خفية وغير واعية، وهى إلى جانب ذلك حركة تاريخية أكثر مما هى مسار وعى. ولهذا السبب بالذات لم تكن العلمانيات الغربية

ذات طبيعة أو وتيرة واحدة، بل تباينت أشكالها وألوانها، بحسب تعدد ملابسات التجربة التاريخية من دولة قومية إلى أخرى، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. ولعل أكثر القوى الإسلامية معاداةً وتوتراً إزاء العلمنة قد تكون، بصورة غير واعية، حافزاً لها! فالخطاب الإسلامى المنكفئ على معالجات طائفية ومذهبية يعمل، دون وعى، على تحويل المعطى الدينى إلى عامل انقسام فى اللحظة المذهبية الشيعية، ويضيِّق الحلَّ السُّنىَّ إلى حدود مذهبية ضيقة، تحوِّل المرجعية الإسلامية العامة من عامل إدماج وصهر إلى عامل تفرقة وانقسام. بما يعطى مبررات قوية للحل العلمانى، الذى يؤسِّس مشروعية دعواه على مقولة الفصل بين الدينى والسياسى وبين الحيز الخاص وبين المجال العام، على اعتبار أن الدين مولِّد للانقسامات الاجتماعية والتناحر السياسى بطبعه، ولذلك لا حل لهذه المعضلة إلا باستئصال شأفته على طريقة البلاشفة الروس و«يعاقبة» الثورة الفرنسية، أو بتحييده ودفعه إلى الحيز الخاص وخلف الجدران السميكة للكنائس والمعابد لا غير كما تقترح ذلك الليبراليات الغربية غالبًا. ومن مصادفات التاريخ أن أكثر القوى التى تستدعى الحل العلمانى يستدرجها «مكر التاريخ» - بالتعبير الهيجلى (أو «السنن الكونية» بالتعبير القرآنى) - إلى نهايات مفاجئة لم تكن واعية بها وبمآلاتها!

وترتبط العلمانية من وجهة نظر المسيرى بطغيان النظرة الإجرائية للعالم والوضع الإنسانى، أى تلك النظرة التى تبتغى المردودية والنجاعة دون اهتمام يذكر بالغايات والأهداف الكبرى. وعلى هذا الأساس يعرِّف المسيرى العلمانية بأنها رؤية معرفية إمبريالية ترمى إلى غزو العالم، أو ما يسميه «حوسلة» الوجود الإنسانى، بمعنى تحويل الوجود الإنسانى إلى مجرد وسائل وإجراءات مادية قابلة للحساب والضبط الكمى. وهذا ما يفسر تراجع المطلق الإنسانى، لصالح المطلقات المادية، مع تصاعد معدلات العلمنة، وتراجع المرتكز الإنسانى، الذى قامت عليه فلسفة الاستنارة الغربية فى المراحل المبكرة للحداثة، لصالح عالم الوسائل والأشياء. فقد بدأت متتالية العلمنة بالنزعات الإنسانية التى تُجِلّ الوجود الإنسانى، وتراهن على إحلال الإنسان فى مركز العالم كسيد على نفسه ومَصنوعاته بديلاً عن عالم الإله. ولكن مع تقدم مشروع الحداثة وتصاعد حركة العلمنة، تراجع المطلق الإنسانى لصالح

المطلقات المادية غير الإنسانية، مثل الدولة القومية ومنطق السوق والاستهلاك. فهناك ميل عام لدى الخطاب الليبرالى فى مرحلته المتقدمة إلى استبدال مصطلح «المستهلك» ـ ومقابِله: «المنتج» ـ بمصطلح «المواطن الحر والرشيد» الذى كان عماد الفكر التنويرى. وبالتالى اختزلت كلمة المواطنة ـ وما تحمله من دلالة سياسية ومدنية ـ لصالح البعد الاقتصادى القابل للضبط والتنميط، فأصبحت الحرية تعنى حرية المستهلك فى اختيار ما يروق له من البضائع المعروضة فى السوق الرأسمالية. ورغم أن هذه الحرية المزعومة ليست إلا وهمًا مخادعًا، بحكم عمليات التنميط، وقدرة السوق الرأسمالية على التحكم فى البواعث النفسية ومخازن لا وعى المستهلكين ـ على النحو الذى بينه ماركوز بصورة جيدة فى كتابه **الإنسان ذو البُعْد الواحد** ـ؛ فإن مقولة المستهلك الحر والواعى والرشيد ما تزال هى المسيطرة على الخطاب الليبرالى فى نسخته الأمريكية خاصة. ومن هذه الناحية تعتبر الحضارة الغربية فريدة من نوعها، من وجهة نظر المسيرى؛ لأنه «لأول مرة فى تاريخ الإنسان يُلغى الهدف والغاية، ويتحرر المطلَق منهما (فيصبح «الوجوس» بلا «تيلوس»، وميتافيزيقا بدون أخلاقيات). وهذا هو الإدراك الأساسى الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم صُفِّى وطُهِّر تمامًا من المطلقات والمرجعية النهائية» (١/ ٢٧٥).

وفى إطار العلاقة الوثيقة التى يقيمها بين حركة العلمنة وما يسميه بـ «الحوسلة» يؤكد المسيرى أن هذه الظاهرة تتجلَّى، أشدَّ ما تتجلَّى، فى ثلاث تجارب فى العالم الحديث، هى اللحظة السنغافورية (نسبة إلى سنغافورا) التى يظهر فيها الإنسان الاقتصادى، واللحظة التايلاندية ويظهر فيها الإنسان الجسمانى، واللحظة النازية والصهيونية التى يطفو فيها الإنسان الطبيعى المادى. فسنغافورا، هذا البلد الآسيوى الصغير الذى لا يُعرف بسوابق حضارية، أو ذاكرة تاريخية، أو منظومات قِيَمية راسخة ـ يُختصر الإنسان فيه فى المشهد الاقتصادى الإجرائى، أى باعتباره وحْدةً اقتصادية مبرمجة على الإنتاج والاستهلاك وسوق العرض والطلب لاَ غير. أما فى تايلاند فقد تحولَّت تجارة البغاء إلى كونها مصدرًا رئيسيًا للدخل القومى، وتحولَّت فيها «الأجساد المعلمَنة» إلى بضاعة تداولية خاضعة لمعدلات العرض والطلب، شأن أية منتجات صناعية

أخرى، وبذلك أصبح من قبيل المستحيل تصور هذا البلد الآسيوى دون تجارة البغاء واللوبيّات المرتبطة به. أما الإنسان فى اللحظة النازية والصهيونية فقد تحوَّل إلى مادة محض وقوة إمبريالية كاسحة، ذلك أن التجربة النازية - كما يذكر المسيرى - هى التجلى الأبرز للإنسان الطبيعى المادى، وللمرجعية الأخلاقية الحالَّة فى إرادة السيطرة والقوة، ولهذا نُظر إلى البشر جميعًا باعتبارهم مادة توظيفية واستعمالية خاضعة لمعادلة القوىّ والأصلح، وبذلك طُبقت أساليب الترشيد العقلانى الدقيق بهدف التمييز بين البشر النافعين وغير النافعين من منظور مادى إنتاجى. أما التجربة الصهيونية (التى يدمجها المسيرى مع النموذج التفسيرى للنازية) فقد نظرت إلى الأرض الموعودة باعتبارها خالية من الشعب، وتحوَّل أهلها إلى مجرد مادة بشرية خاضعة لكل أساليب التوظيف والاستعمال الإجرائى.

وما هو مشترك بين هذه التجارب الثلاث، رغم ما يبدو بينها من اختلاف وتباعد، هو المشترك العلمانى الوظيفى، ممثلاً فى النظرة المادية الحلولية للإنسان بعيدًا عن الغائية الأخلاقية وقيم التجاوز. «فالإنسان فى اللحظة السنغافورية يتحول إلى طاقة إنتاجية، وإلى قدرة شرائية، تصب فى عملية الإنتاج والاستهلاك القومى. بينما تحول فى اللحظة التايلاندية إلى طاقة جنسية تقدم خدماتها للمستهلكين من السُّياح، فتُحسِّن الدخل القومى وتعدِّل ميزان المدفوعات لحساب الوطن. وفى اللحظة النازية والصهيونية، يتحول الإنسان غير النافع (اليهودى، فى اللحظة النازية، كمادة بشرية فائضة) إلى مادة استعمالية تزداد إنتاجيتها فى معسكرات الاعتقال والسُّخْرة فى الدولة الصهيونية، أو يتم التخلص منها فى معسكرات الإبادة حسب مقتضيات الأمور» (١/ ٢٧٨).

ويمكن أن نضيف فى هذا الصدد لحظة أخرى من تجليات العلمنة هى التى يمكن تسميتها بالإجرائية الدينية، والتى تبرز أشد ما يكون فى التجربة الأمريكية - وإلى حدٍّ كبير فى التجربة الصهيونية - حيث لا ينظر إلى الحقيقة الدينية من جهة قيمتها الأخلاقية والروحية المتجاوزة، بل من جهة وظائفها الذرائعية فى مجال الحياة

الفردية والعلاقات الاجتماعية أو فى المصلحة القومية. فإذا كان المقدَّس الدينى، بحسب المنظور البرجماتى الأمريكى، يساعد على تسكين الضمائر المعطوبة، وسدّ بعض حاجاتها النفسية المتعطشة للمطلق، بما يعينها على استعادة توازنها الداخلى، فلا ضَيْرَ فى الاعتراف بدوره. وإذا كان المقدس الدينى يساعد على تحسين أداء المؤسسات الاجتماعية وشد النسيج الاجتماعى، سواء كان ذلك فى مجال التعليم أو الأسرة، فهو أمر مرغوب فيه. وقد يصبح الدين حاجة حيوية وضرورية إذا كان يساعد على تحسين أداء الجيش الأمريكى وقدراته القتالية، ولذلك لم تتردد الإدارة الأمريكية فى انتداب رجال دين مسيحيين ويهود - وحتى أئمة مسلمين - داخل الجيش الأمريكى، لما يولِّده ذلك من استقرار نفسى بين أفراد الجيش الأمريكى وتحسين فاعليتهم القتالية. أما فى التجربة الصهيونية فقد تم التعاطى مع الدين اليهودى والموعودات التوراتية كمادة وظيفية لخدمة المجد القومى الصهيونى وتسويغ السيطرة والتوطين الاستعماريين، ولذلك لم يرَ زعماء المشروع الصهيونى حرجًا فى توظيف الأساطير اليهودية، واستدعاء النصوص التوراتية فى خدمة المشروع الصهيونى رغم توجُّهاتهم الإلحادية. فمن زاوية الرؤية البرجماتية لا تختلف وظيفة رجل الكنيسة عن وظيفة البيروقراطى الإدارى أو المهندس الميكانيكى أو تقنى الحاسوب الآلى. وقد ذكر الفيلسوف الأمريكى رورتى - أهم ممثل لما يسمَّى بالبرجماتية الجديدة - أن الإكليروس لم يعد له دور فى المجتمع الليبرالى فى مرحلته المتقدمة، ليس لأن الإله ليس موجودًا (فوجود الله من عدمه ليس له معنى من وجهة نظر الدلالة اللغوية التى تستند إليها البرجماتية الجديدة!) بل لأن وظيفته الاجتماعية أصبحت عديمة الفائدة والجدوى، وبالتالى أصبحت سلطة الإله التى يُحيل إليها هى الأخرى فاقدة للمشروعية الاجتماعية!

من الصلابة إلى السيولة الكاملة

من المعلوم أن التراث الفلسفى الغربى - على ما بينه الدكتور المسيرى - أقام صرحه على أساس اتجاهين متقابلين: اتجاهٌ أول تمحور حول نزعة إنسانية صلبة، تنظر إلى

الذات الإنسانية باعتبارها ذاتًا قصدية واعية، على النحو الذى أشارت إليه فلسفة ديكارت منذ وقت مبكر، مقيمة علاقة تقابلية حادة بين الذات الإنسانية المتماهية فى الوعى والإرادة وبين الوجود الطبيعى الخارجى، متطابقًا فى الامتداد الهندسى الرياضى، مراهنًا على غرس الإنسان فى قلب العالم، وجعله سيدَ الطبيعة ومالكًا لها - على حد تعبيره -. وقد مثلت فلسفة الوعى لاحقًا، من الذاتية المتعالية عند كانط، إلى الذات المطلقة عند هيجل، إلى الذاتية القلقة عند سارتر، امتدادًا للفلسفة الديكارتية المتمركزة حول مقولتى الوعى والإرادة.

أما الاتجاه الثانى؛ فهو يتمركز حول الطبيعة/ المادة مصدرًا للقيمة والمعنى، معتبرًا الإنسان مجرد حَلْقة من حَلْقات الواحدية المادية لا غير. ولعل أول الآباء المؤسسين لهذا النمط من التفكير فى العصر الحديث هو إسبينوزا، الذى عمم الامتداد الهندسى الرياضى إلى كل مناحى الوجود الإنسانى والمجال الكونى، مزيلاً بذلك الحدود الفاصلة بين الله والطبيعة والإنسان، ومن ثَمَّ مفككًا ما تبقى من ظلال الثنائية الديكارتية، وقالبًا مركز المعادلة من النزعة الإنسانية الصلبة المنغرسة فى العالم، إلى نزعة مادية صارمة لا ترى فى العلة الأولى سوى أكثر الحلقات المادية صلابة وحتمية، وترى الإنسان مجرد حلقة من الحلقات المادية. فإذا كانت الحرية بالمنظار الكانطى مثلاً هى تجاوز حالة الضرورة الطبيعية، وقدرة الذات المتعالية على تأسيس القيمة المعرفية والتشريع الأخلاقى الحر؛ فإنها عند إسبينوزا ليست شيئًا سوى الوعى المطلق بالضرورة وحتمية القوانين الطبيعية. وقد عمل الفيلسوف الألمانى هيجل فى القرن التاسع عشر على استكمال المسار الذى دشَّنه سلفُه إسبينوزا، بدفع النظرة الحلولية المادية إلى حدودها النهائية فى إطار فلسفة حلولية، تبدو روحانية صوفية فى مظهرها الخارجى وفى مصطلحاتها المستخدمة، ولكنها مادية فى جوهرها.

تنشأ فى إطار هذه المنظومة العلمانية الشاملة - كما يذكر المسيرى - حالة استقطاب حاد بين نموذجين فى التفكير الفلسفى: نموذج أول يتمركز حول الذات الإنسانية المطلقة التى تصبح مرجعيةَ ذاتها والكون، ونموذج آخر متمركز حول الطبيعة المادة

المطلقة. ولكن نمط الواحدية المادية - على ما يذكر المسيرى - هو الذى يستأثر بالمجال الثقافى الغربى فى نهاية المطاف، إذ يتراجع النموذج المتمركز حول الإنسان لصالح النموذج الطبيعى/ المادى. لذلك ظهرت بالتوازى من ذلك نَزَعاتٌ واحدية معادية للإنسان، شكَّكت فى مقولات الوعى والحرية لصالح القوى الباطنة «وغير العقلية»، كما شكَّكت فى قدرة الإنسان على توليد المعنى والغاية بفعل جهده الذاتى لصالح القوانين المادية الصارمة. ومع تصاعد حركة التحديث والعلمنة غلبت النماذج الكمية التكنوقراطية على حساب فلسفات الوعى، وبذلك انتصر الموضوع على الذات، وانقلبت المصنوعات على صانعها، «وبالتدريج تراجع النموذج المتمركز حول الإنسان، وتزايد التمركز حول الموضوع، وانتهى الأمر بظهور نزعة واحدية مادية معادية للإنسان تطالبه بأن ينفُضَ عن نفسه وهمَ الكون المتمركز حول الإنسان، والوهم الهيومانى القائل بحرية الإنسان وبمقدرته على توليد معياريته وغائيته من داخل ذاته. وتُبيِّن له أن الطريق الوحيد هو أن يذعن للقوانين المادية الحتمية المنفصلة عن القيم والغائيات الإنسانية (وهو ما يعنى النفىَ الكامل للحرية)، وأن يستمد منه معياريته. ثم سادت النماذج الكمية التكنوقراطية» (١/ ٢٨٣).

أما فى المرحلة المتقدمة للحداثة فتغيب كل المراكز الإسنادية، وتذوب الحدود الفاصلة بين الذات والموضوع، وبين دائرة العقل واللاعقل، ومن ثَمَّ تهتز المرتكزات واليقينيات الكبرى (أو «الحكايات الكبرى» بتعبير جون فرانسوا ليوتار) التى قام عليها فكر الحداثة، لصالح ما أسماه المسيرى بالسيولة الكاملة، فتختفى فى نهاية المطاف النماذج الثنائية والواحدية المادية لصالح فكر لم يعد يعترف بالثنائيات والمقابلات الأفلاطونية أصلاً.

ورغم أن ملامح السيولة كانت ضامرة فى الفكر الغربى؛ إلا أنها طَفَت على السطح الخارجى منذ بدايات القرن التاسع عشر، ثم استأثرت بالمشهد الفلسفى الفكرى منذ خمسينيات القرن الماضى (أى القرن العشرين). فالانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة - كما يذكر المسيرى - هو انتقال من مرحلة مادية صلبة

ورثت مقولات الأفلاطونية ممزوجةً بالتراث المسيحى، إلى مرحلة مادية سائلة تشبه إلى حد كبير التراث الفلسفى السوفسطائى. وقد بدأ هذا التحول فى سياقات الوعى الفلسفى الغربى مع الفيلسوف الألمانى نيتشه - الذى يعده المسيرى أبَ السيولة الفلسفية بامتياز -، وهو الذى ترك بصماته فى فلسفة التفكيك والهدم، وفى النزعات العدمية التى برزت بشكل واضح منذ مطلع القرن العشرين. ولهذا السبب سنتوقف مطولاً عند اللحظة النيتشوية بحكم تأثيراتها الواسعة فى مسار الوعى الفلسفى الغربى، وهى تأثيرات واضحة اليوم فى مختلف مناحى الحياة الثقافية الغربية.

لقد استهدفت مطارق النقد النيتشوى زعزعة اليقين الغربى فى القيم الكبرى التى تأسس عليها عصر الحداثة، وفى مقدمة ذلك: مفهوم العقل، وفلسفة الذات والوعى، وأيديولوجيا التقدم، وغائية التاريخ. إذ وضعت الفلسفة النيتشوية على رأس أولوياتها قلب الأفلاطونية، التى يجعلها نيتشه بمثابة البنية العامة للفكر الميتافيزيقى والدينى القائم فى جوهره على ثنائيات أخلاقية ومعرفية، وليست مجرد مدرسة مخصوصة فى تاريخ الفلسفة. بل إن المسيحية من وجهة نظره، ليست إلا أفلاطونية كتبت بلغة مجازية مبسطة لا غير! ما هو مشترك بين الفلسفة الأفلاطونية - التى هى بنية الفكر الميتافيزيقى عامة - واللاهوت المسيحى، على ما يذكره نيتشه، هو إقامة متقابلات ثنائية صارمة لنظام الوجود والمعرفة، مع نظرة سلبية وزهدية إلى كل ما هو حسى مادى ومتغير لصالح عالم أخروى ثابت وأزلى.

من هنا استهدف نيتشه فى عمله النقدى الجذرى تفكيكَ مجمل الثنائيات الأخلاقية، وفى مقدمة ذلك قيمتا الخير والشر، باعتبارهما عمادَ الفكر الدينى وأساس الميتافيزيقا، ذلك أن الفلسفة الغربية من وجهة نظره ليستَ سوى ثيولوجيا منمقة لا غير. فقد راهن نيتشه على ضرب الثنائيات الوجودية والأخلاقية التى تمثل دعامة الفكر الفلسفى، مثل المقابلة بين الحقيقة والخطأ، والحسى والعقلى، والظاهر والباطن، والروح والجسد، مع إعادة الاعتبار لـ «مكبوتات» الفكر الأفلاطونى المسيحى - كما يقول -، أى عالم الظواهر والحس وقوة الجسد. فإن قلب الأفلاطونية

من وجهة نظر نيتشه هو أن نزعزع المثال الأفلاطونى القائم على مبدأ الهُوية والثبات، وأن نؤكد مقابل ذلك قوة النُسَخ المشوهة («السيملاكر» بتعبير أفلاطون)، وثراء عالم الظواهر والحس والجسد، أى تحويل العالم إلى شبكة من السطوح التى لا عمق ولا ماهية لها على حد تعبيره. ففى مقابل هذه الثنائيات الأخلاقية، التى تطبع الفكر الفلسفى والدينى، راهن نيتشه على إعادة وصل الفكر بمجرى الحياة فى حركة تدفقها وسيلانها الأبدى، بعيداً عن مفهوم الفضيلة الزهدية وكل الثنائيات الأخلاقية والزهدية.

لقد استفرغ نيتشه نظام الوجود والمعرفة من دواخله وأعماقه، ولكنه استبقى عنصرين يُعدَّان أساسَ فلسفته - أو لنقل: أساس الميتافيزيقا النيتشوية -، هما: إرادة القوة، والعَوْدَ الأبدى. فإرادة القوة تعبِّر عن نفسها كخاصية أساسية لنظام الوجود، وهى التى تكشف حقيقة الوجود بما هو قوةٌ خالصة. أما نظرية العَوْد الأبدى فهى التى تحدد الكيفية التى يشتغل بها الوجود، أو الطريقة التى تبدو فيها إرادة القوة كضَرْب من التدفق والسيلان الأبدى الذى لا يعرف بداية أو نهاية لمسار سابق. وهكذا يمكِّن القول هنا إن نيتشه ابتدع إرادة القوة رداً على الطرح الفلسفى الذى يذيب الوجود فى العقل، أو يطابق بين نظام الوجود ومقولات العقل. كما أنه ابتدع نظرية العود الأبدى لضرب فكرة البداية والنهاية، أى غائية الحركة التى تُعَدُّ أساس كل فكر دينى وأخلاقى. فقد رفض نيتشه القول بمنطقية الوجود، أى اعتبار الحقيقة شكلاً من أشكال المطابقة بين الفكر والوجود استناداً إلى آليات الاستدلال المنطقى. مقابل ذلك يؤكد نيتشه على الشروط الحيوية لإنتاج المعرفة والقيم الأخلاقية، هذه الشروط الحيوية التى تعبِّر عن نفسها كتجليات مختلفة لإرادة القوة. فالنماذج المنطقية الصارمة التى يستخدمها الفلاسفة ليست إلا شبكة من الإسقاطات الحيوية على الوجود، أو هى إرادة قوة مريضة ومتدنية - على حد تعبيره - تعمل على الحطِّ من قيمة الحياة استناداً إلى مقولات المنطق. فالنماذج المنطقية التى منحها الفلاسفة درجة اليقينية والكونية المتعالية لا تملك - من وجهة نظر نيتشه - أية قيمة وجودية؛ لأنها مجرد أدوات ذرائعية فى خدمة مصالح ورهَانات حيوية، وعلى هذا الأساس فإن مقولات العقل يمكن أن تكون سُمًّا زُعَافًا - على

حد تعبيره - إذا ما حطت من قيمة الحياة، كما يمكن أن تكون أداة ناجعة إذا ما ساعدت على الارتقاء بنمط الحياة. يقول نيتشه: «لا شيءَ يُثبت أن نماذجنا المنطقية يمكن أن تكون كونية وضرورية، لقد منحناها مطلق ثقتنا لأننا لا نستطيع أن نحيا دونها، ولكن الحياة ذاتها لا يمكن أن تكون إثباتًا منطقيًا»، بمعنى أن الحياة، من وجهة نظر نيتشه، لا يمكن اختزالها فى آليات الاستدلال المنطقى ونماذج الفكر؛ لأنها وجودٌ حيٌّ، وصراعُ مراكزَ قوى متداخلة ومتعددة.

ففى مقابل آلة الاستدلال المنطقى، التى منحها الفلاسفة درجة اليقينية المطلقة، يستند نيتشه إلى المنظورية المعرفية التى تتعاطى مع العالم أو نص الوجود - بما فى ذلك النص المكتوب - باعتباره ضربًا من المجازات والأعراض الدالة التى تخضع لسلسلة غير متناهية من المنظورات والقراءات التأويلية. فما من قراءة تأويلية إلا وقد سبقتها قراءات تأويلية، كما أنها لا يمكن أن تكون القراءةَ النهائية والأخيرة. أن نؤوِّل نصَّ الوجود، ونصنع المعنى والحقيقة، من وجهة نظر نيتشه، هو أن ندخل فى علاقة منظورية ذات طبيعة جمالية مع نص الوجود. وعلى هذا الأساس أثنى نيتشه، منذ أعماله المبكرة، على فلاسفة الإغريق الأوائل، الذين كانوا يحددون نمط علاقتهم بالآلهة ونظام الوجود عامة بصورة جمالية متحركة، وفى تناسق تام مع متعة الحياة، بعيدًا عن القوالب المنطقية للفلاسفة.

تعتبر اللحظة السقراطية ثم الأفلاطونية من وجهة نظر نيتشه علامة بارزة فى انحطاط الوعى الفلسفى، بحكم الهُوَّة التى أوجدها هذان الفيلسوفان بين الفكر وحركة الحياة، وبسبب تعلقهما بمفهوم الفضيلة الأخلاقية بعد إكسابها طابعًا منطقيًا كونيًا، ردًا على الطرح الهرقليطى الذى يؤكد على طابع الصيرورة والحركة المتدفقة بلا نهاية، والطرح السوفسطائى الذى ينفى مبدأ الثبات فى مجال المعرفة والقيم، رادًّا ذلك إلى الفاعلية البلاغية للغة، لا التحديد الأنطولوجى. فلم تُبقِ فلسفة نيتشه من الوجود سوى طابعه العَرَضىِّ - نافيةً فى الوقت نفسه مبدأ المقابلة أصلاً بين الجوهرى والعَرَضىِّ -، ولم تستبقِ من المعرفة والقيم غير طابعهما النسبى المتحوِّل. فالدلالة المعرفية والأخلاقية من وجهة نظر نيتشه تبقى خاضعة فى نهاية المطاف للذات المؤوِّلة

فى لعبة هدمها وبنائها، بما يشبه العمل الجمالى والفنى الذى يتسم بالحركة واللاتحدُّد. وهذه الذات المؤوِّلة، من وجهة نظر نيتشه، ليست مركزًا ثابتًا ومتماسكًا على الطريقة الديكارتية أو الكانطية، التى تؤسِّس يقينيها وامتلاءَها سواء عَبْر امتلاك أدوات المنهج الصارم، أو استنادًا إلى مبدأ التعالى، الذى يمكِّن الذات من تجاوز شروطها التاريخية والطبيعية، بل هى مجرد مرجع إسنادى متغيِّر ومتحرِّك بحسب مقتضيات اللعبة التأويلية. الذات المؤوِّلة هى نفسُها - حسب ما يصرح نيتشه فى العديد من المواضع - منتوجُ إرادة القوة والفعالية التأويلية، وليست تحديدًا جوهريًا عقليًا. الذات المؤوِّلة ليس لها فيما تقرأ فى نص الوجود عامة والنص المكتوب خاصة غيرُ شروطها الحيوية، أى إرادة القوة المنعكسة على النص، سواء كانت فى صيغتها الإثباتية الفاعلية - التى يسميها «إرادة ديونوزوس الإثباتية» (نسبة إلى ديونوزوس أحد آلهة الإغريق القدامى) -، أو إرادة قوة سلبية ونافية للحياة - يسميها «إرادة ألولوس» (أحد آلهة الإغريق) -. يقول نيتشه: «إن الإنسان لا يجد فى الأشياء فى نهاية المطاف غير ما صنعه هو بنفسه، وما يعثر عليه يسمَّى هنا حبًّا، دينًا، مَرَحًا. . . إلخ». الوجود ليس موضوعًا أو ماهية تقف فى وجه الذات، بل هو مجرد سطوح وأعراض دَالَّة لا عمقَ ولا ماهية لها. فما من سطح إلا ويُحيل إلى سلسلة لا متناهية من السطوح الأخرى، وما من تأويل إلا وهو منتوجُ تأويلات سابقة ؛ لأنه لا توجد دلالة أولى أو قيمة أخلاقية «أصلية».

وتمثل صيحة «موت الإله» التى جلجل بها نيتشه تطويحًا بجميع المرتكزات المؤسِّسة للمعرفة ومجال القيم، ومن ثَمَّ فَتْحَ المجال على مصراعيه أمام نزعة عدمية جذرية، لا تعترف بالغايات والأسس أو بالثنائيات الأخلاقية والوجودية. كما أنها تمثل إعلانًا عن تصدُّع جميع الضمانات المؤسِّسة للمعرفة، وتطويحًا بجميع المرتكزات والماهيات الوجودية، بما فى ذلك الإنسان نفسه، الذى أصبح هو بدوره مجرد لعبة تأويل غير ثابتة أو مستقرة!

يقدم نيتشه جلجلة موت الله على شاكلة نبوءة جديدة شبيهة بنبوءة الديانات الكبرى! ولذلك استخدم نيتشه لغة شبيهة بلغة الأناجيل، فى مجازية صورها، ولعبة الإحالات والخيالات المختزنة فيها. فقد كتب نيتشه فى وقت مبكِّر ومنذ أول أعماله

مولد التراجيديا: «إننى أعتقد فى المقولة الألمانية القديمة: كل الآلهة يجب أن تموت». وفى مقطع آخر من كتابه **العلم المَرِح** جاهر نيتشه بنبوءته الإلحادية على لسان الرجل المجنون - وهو صورة مجازية أخرى للإنسان الأسمى - الذى يدخل زحام السوق حاملاً فانوسًا بين يديه ثم يصرخ: «أين ذهب الإله؟.. دعونى أقول لكم: لقد قتلنا الإله، ونحن كلُّنا قَتَلْتُه». وفى موضع آخر من الكتاب يقول: «إن الحدث الأكبر اليوم هو موت الإله... ذلك أن الاعتقاد فى الإله المسيحى أصبح غير قابل للاعتقاد، هذه الحقيقة أصبحت اليوم تلقى بظلالها الأولى على أوربا [1].

لا يقول نيتشه بعدم وجود الإله، بل بموته. بمعنى أن فكرة الإله على نحو ما يذكر، قد أصبحت هامشية وعديمة الفائدة، وبالتالى فمن الواجب التخلص منها، لأن هذه الفكرة تستدعى ضرورة الحطِّ من شأن الوجود الإنسانى ومن قيمة الحياة، فكلما حضر الإله كلما تدنَّى العالم على حد تعبيره. ورغم أن نيتشه يتحدث غالبًا عن موت الإله اليهودى والمسيحى، إلا أنه يقصد بذلك كل أشكال التعالى القائم على تشطير الوجود إلى عالم فوقى كامل وثابت، وعالم دنيوى متحرك وناقص، وما يستتبع ذلك من مقابلات أخلاقية بين الخير والشر، والجميل والقبيح، والصدق والكذب. فهذه المقابلات الأخلاقية ليست تحديدات وجودية ثابتة من وجهة نظره، بقدر ما هى رموز تأويلية لها مسار وتاريخ. ولذلك عمل نيتشه فى كتابه **أصل الأخلاق** على البحث فى الأصول التكوينية لمثالى الخير والشر، مبينًا مسار تطورهما وتحولاتهما، استنادًا إلى معادلة العلاقة بين الضعفاء والأقوياء.

إن تفكيك بنية الفكر الميتافيزيقى - وهى المهمة الكبرى التى وضعها نيتشه فى أولويات مشروعه الفلسفى - تقتضى أولاً وقبل كل شىء تفكيكَ مركزه الإسنادى، أى فكرة الإله؛ لأن الميتافيزيقا الغربية من وجهة نظره ليست سوى ثيولوجيا متخفية. وهى إلى جانب ذلك «العلمُ» الذى يتعاطى مع الأوهام والأخطاء الأساسية وكأنها حقائق كلية وثابتة، وذلك بسبب عملية الخلط التى تطبع الميتافيزيقا بين الوجود واللغة، فتتخيل المواضعات اللغوية التى تستخدمها تعبيرًا عن مواضيع

---

(1) **Hammer of Gods : Selected Writins by Nietzsche,** (London 1996) p29 .

خارجية ثابتة وجوهرية، لا مجرد رموز اعتباطية. وعلى هذا الأساس تحدث نيتشه عن الميتافيزيقا باعتبارها مجرد هُرَاء حول ما لا وجود له، أى أنها حديث حول الفراغ والعدم! . فمع تفكيك فكرة الإله يصبح العالم فاقداً لكل أساس أخلاقى ومستَند وجودى، ويستحيل الأمر مشهداً تأويليًا منظوريًا لا غير، وهو ما يبين درجة التقاطع بين النزعة الإلحادية الجذْرية والنزعة العدمية فى فكر نيتشه. ذلك أن غياب فكرة الإله يُفقد العالم الدلالةَ والغاية، كما أنه يجرِّد الإنسان من مركزيته الكونية لصالح دوامة الفراغ العدمى. ففى مؤلفه الشهير **إرادة القوة** ذكر نيتشه أن العدمية تعنى حركة الإنسان من المركز باتجاه المجهول، بما يشبه حركة التِّيه والضياع. فبغياب المركز التوجيهى تتداخل الاتجاهات والمسارات، إلى الحد الذى لا يعود من الممكن التمييز بين اتجاه فوقى أو سفلى، وما إذا كان تقدمًا أو تراجعًا. وهذا الأمر يشبِّهه نيتشه بالاكتشاف الكوبرنيكى، الذى أفقد الإنسان كبرياءه النرجسى من خلال زعزعة فكرة مركزية الأرض.

وهذه الحالة العدمية يَعدُّها نيتشه مساراً طبيعيًا لحركة القيم الغربية ذاتها، حينما تعيد التفكير فى نفسها فتكتشف أن جوهرها هو الفراغ والعدم. وهى، إلى جانب ذلك، علامة على ارتقاء ونضج الوعى! . ولذلك فإن شخصية زرادشت ـ التى جعلها نيتشه «النبىَّ المبشِّر» بمشروعه الإلحادى ـ تستقبل هذه العدمية بحركة من الرقص والضحك، أى بمظاهر احتفاء وبهجة بالغة. من هنا تبقى مهمة الإنسان الفاعل والخلاَّق ـ بتعبير نيتشه ـ هى التعايش الإيجابى مع هذه الحالة العدمية، بتحويلها من عدمية سلبية وقلقة إلى عدمية إثباتية كاملة، أى أن يعيد تشكيل الحالة العدمية إلى مشهد جمالى فيثبت الحياة فى براءتها وطبيعتها. ويذكر نيتشه أن ظاهرة غياب الإله قد بدأت تقرع آذان الإنسان الغربى بصورة مدوية، ولكنها مع ذلك تبقى ظاهرة مستقبلية وحتمية، ولذلك لا يتردد نيتشه فى تسمية نفسه «فيلسوف المستقبل».

بشىء من المقارنة هنا بين التحليل الفيبرى لنظرية العلمنة والتحليل النيتشوى، فإننا نلاحظ قدراً كبيراً من التشابه بينهما. ومن المعلوم فى هذا الصدد أن فيبر قد تأثر إلى حدٍّ كبير بسلفه نيتشه، خصوصًا فى مؤلفاته الأخيرة، على النحو الذى يبرز

بصورة واضحة فى رسالته الصغيرة المعنونة بـ **المهمة العلمية**، حيث تبنى فيبر منظوراً ذاتيًا للقيم فى إطار نزعة عدمية نيتشوية. ولعل الفرق الوحيد بينهما هو كون نيتشه جاهر بتوجُّه إلحادى جذرى، مراهنًا على تصفية ما تبقى من أطلال الإله. فى حين أن فيبر اعتبرَ غياب الإَله مساراً طبيعيًا من داخل مسار الحداثة ذاتها. وهو وإن لم يقل بموت الإله بصورة تامة على نحو ما ذهب إليه نيتشه، إلا أنه يقول بضمور حضوره وهامشية دوره فى المرحلة المتقدمة للحداثة، وإذا ما بقى له من دور، فهو لن يتجاوز تسكين الضمائر الهاربة من زحمة النظام الرأسمالى وروحه الإجرائية المادية القاسية. فبينما يرى نيتشه العلمنة الإلحادية نتيجة طبيعية من داخل مسار الوعى الأخلاقى والفلسفى، حيث تكتشف القيم الأخلاقية - بمقتضى وعيها الذاتى - هشاشةَ الأخلاق الدينية ووهمية فكرة الإله؛ فإن فيبر يصل إلى ذات النتيجة تقريبًا، ولكن مع التأكيد على القول بأن ذلك هو حصيلة تأثيرات متداخلة ومترابطة من مسارات الوعى الثقافى والبنى الاجتماعية، التى تأخذ تعبيرها المكثَّف فى النظام الرأسمالى والمؤسسات البيروقراطية.

لم تكن فلسفة نيتشه مجرد حدث عابر فى تاريخ الفكر الغربى الحديث، ولا مجرد مدرسة أضيفت إلى سابق المدارس الفلسفية الغربية، بقدر ما مثَّلت منعطفًا حاداً فى مسار الوعى الغربى، لما أحدثته من رَجَّات هائلة لقيم التنوير - التى قامت على أساسها تجربة الحداثة الغربية، وفى مقدمة ذلك مفهوم العقل ومركزية الإنسان وغائية التاريخ -. وبذلك صفَّت الفلسفة النيتشوية ما تبقى من مكوِّنات مسيحية معلمَنة لصالح نزعة إلحادية جذْرية، وهزت اليقين العقلانى لصالح منزَع علمانى شامل. فقد ترك نيتشه بصماته الفكرية فى مختلف مناحى الثقافة الغربية، كما سجل حضوراً متزايداً فى الوسط الفلسفى الألمانى والفرنسى ومجمل الفضاء الأوربى والأطلسى عمومًا، خصوصًا بعد الحرب العالمية الثانية التى غذَّت مناخ القلق والفراغ العدمى، توازيًا مع اهتزاز اليقين بالقيم الثقافية للحداثة الغربية.

وقد عمل هايدجر - أهم فلاسفة الألمان فى القرن العشرين - على تمديد المشروع النيتشوى إلى نهاياته القصوى تحت عنوان مجاوزة الميتافيزيقا وهدمها، فى إطار

إعادة التفكير فى بنية الوجود، أو الأنطولوجيا الأساسية. ورغم أن هايدجر وجَّه نقداً حاداً لسلفه نيتشه، معتبراً إياه مجرد لحظة فى مسار اكتمال الميتافيزيقا الغربية الحديثة وفلسفة الذات الديكارتية - التى يسميها بميتافيزيقا الذاتية -، لأن نيتشه من وجهة نظره راهن على إحلال الإنسان محلَّ الإله والأرض محلَّ السماء، كما عمل على استبدال قيم إرادة القوة والإنسان الأسمى بالقيم المسيحية. رغم كل هذا النقد الحاد فإنه كان فى حقيقة الأمر قد «ابتلع» الكثير من المقولات النيتشوية، بما فى ذلك توجُّهه الإلحادى العدمى.

فمنذ كتابه الأول المعنون **الوجود والزمان** أفصح هايدجر عن مجمل رهَانه الفلسفى المتمثل فى تقويض الميتافيزيقا وهدمها؛ لأنها من وجهة نظره ليست سوى سقوط فى الأخطاء الأساسية وفى دوامة الأوهام، بسبب عملية الخلط - التى تطبع كل خطَّاب ميتافيزيقى - بين الوجود الأساسى الأصيل وبين الوجود العَرَضىّ. ومن ثَمَّ فإن مهمة الأنطولوجيا الأساسية التى تنتظر الإنجاز هى التفكير الأصيل فى البنية الصميمية للوجود، وذلك من خلال الرجوع إلى الوراء، والنزول فى أعماق الميتافيزيقا لكشف أخطائها وأوهامها الأساسية.

تعمل الأنطولوجيا الأساسية على كشف حقيقة الوجود مجرداً من الحمولات الوهمية للميتافيزيقا الغربية، وفتح أبصار الإنسان على بنية الوجود عارياً على حقيقته. ولذلك؛ فإن هايدجر يتناول الإنسان لا بوصفه موضوعاً مخصوصاً، أو مركز التفكير الفلسفى، كما هو شأن الخطاب الفلسفى الحديث، بل باعتباره نمطاً من أنماط الوجود، أو نافذةَ إطلال على «الوجود الأصيل»، أى من جهة كونه «دازاين» (وجوداً إنسانياً) على حد تعبيره. وهنا يقلب هايدجر الشاغل الفلسفى من التساؤل حول الإنسان، إلى التساؤل حول الوجود، الذى هو فى جوهره وجود منفتح على الفراغ والعدم المطلقين، ويبدو ذلك واضحاً من خلال إدخاله فكرة الموت كمكوِّن صميمى لبنية الوجود الإنسانى. فالموت من وجهة نظر هايدجر ليس لحظة قادمة يتجه إليها «الدازاين»، بل هو ضرب من الوجود الذى يتخطَّفُ الإنسانَ منذ لحظة ولادته، من حيث كونُه كائناً مسكوناً بروح الموت منذ قدومه للحياة.

يعتبر هايدجر العدمية حالةً فكرية ضاربة الجذور فى مختلف مناحى الفكر الغربى ـ بما فى ذلك المسيحيةُ ذاتُها ـ منذ آلاف السنين، وليست مجرد موقف فردى عبَّر عن نفسه مع إلحادية نيتشه وبعض فلاسفة القرن التاسع عشر. ذلك أن صيحة موت الإله، التى جلجل بها نيتشه، تفصح ـ كما يذكر هايدجر ـ عن مصير ألفى سنة من التاريخ الغربى، وهى حالة ترسم شخوصَها فى مختلف وجوه الحياة الغربية، حيث يتنكَّب الناس يومًا بعد آخر عن بيوت الطاعة الإلهية ـ على حد تعبيره ـ، ويتحملون أعباء شاقَّةً، بعيداً عن الثقة العمياء فى الإله على المنوال الذى حددت أوصافه المسيحية. فالعدمية، من وجهة نظر هايدجر، هى المصير الحتمى الذى يترصَّد الأزمنة الحديثة. وهى، تبعًا لذلك، من لوازم الروح التقنية، التى هى «ماهية» العصر الحديث الباحث عن السيطرة والقوة للفعل فى عالم الإنسان والأشياء، دون اهتمام يذكر بالغايات والأهداف.

بل إن هايدجر يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، معتبراً العدمية مصيراً كونيًا كاسحًا، ملازمًا لما يسميه «أَوْرَبَة» الكون أو تغريبه، بسبب امتداد الروح التقنية ـ التى هى ماهية أوربا ـ إلى كل أطراف المعمورة الكونية. فكما أن ظاهرة تغريب الأرض حتمية وجودية، فكذا هو الأمر بالنسبة لمرادفيها: العدمية والعلمنة.

ليس من العسير على المرء هنا ملاحظة ما بين هايدجر وسلفه نيتشه من مساحات تقاطع والتقاء. فرغم ما أبداه من تحفظات واعتراضات على أطروحاته، إلا أنه مع ذلك بقى نيتشويًا بامتياز، وهو ما نلاحظه بصورة جلية فى تنظيره لأخلاق العدمية والفراغ. فرغم اعتراض هايدجر على تناول الموضوع الخُلُقى كمبحث فلسفى قائم بذاته، إلى جانب اعتباره السؤالَ الأخلاقى الذى يبحث فى الغايات وأسس العمل هو أساس الميتافيزيقا، التى وضع على عاتقه مهمة تجاوزها وفضحها ـ إلا أن كتاباته لم تَخْلُ فى حقيقة الأمر من وجود متضمنات أخلاقية، وخاصةً فى أحد مؤلفاته المتأخرة والمهمة، وهو **رسالة فى النزعة الإنسانية**، حيث يشرح هايدجر أخلاق العدمية والعبث بما يفوق عدمية نيتشه جذْريةً وتطرفًا. فى هذا الكتاب دعا هايدجر إلى مسايرة لعبة الوجود فى لحظات اختَفائه وتجليه، وذلك بتحرير الفكر من أسر

الأهداف والغايات؛ لأن «وجوداً بدون أساس، يستدعى فكراً بدون أساس» على حد تعبيره. ويستعمل هايدجر هنا مصطلحات صوفية مثل الانكشاف والتجلّى والظهور والاختفاء، ولكن ضمن سياقات عدمية معلمنة. الدازاين (الوجود الإنسانى) لا يمكن أن يُطلّ على نافذة الوجود إلا إذا تخلص من مطلب الأهداف والغايات وأصبح مثل الوردة تماماً تتفتح، وتُورق، ثم تذبل، دون أن تطرح سؤال الغايات والمبررات! هذا ما يجعل من فلسفة هايدجر تواصلاً مع التراث العدمى النيتشوى، مع دفعه إلى نهاياته القصوى.

وقد حاول الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكُو منذ أواسط القرن العشرين مزج التراث النيتشوى بنزعة بنيوية. ورغم أن فوكو يعترض على تصنيفه ضمن حيِّز مدرسى أو انتساب فكرى محدد، فإن خياراته البنيوية فى المرحلة المبكرة من حياته الفكرية لا يمكن إنكارها، على نحو ما يبرز فى كتابه **الكلمات والأشياء**. فصيحة موت الإله التى جاهر بها نيتشه لا تعنى - حسب رأى فوكو - إحلال الإنسان محلّ الإله - مثلما ذهبت إلى ذلك القراءة الهايدجرية لنصوص نيتشه - بل هى مؤشر على اختفاء الإنسان وموته تبعاً لموت الإله. ذلك أن غياب الإله يُفقد العالم ونظام المعرفة مجملَ الضمانات التقليدية التى كانا يقومان عليها، بما فى ذلكَ فلسفةُ الذات، التى هى بدورها مجرد فاعلية تأويلية ومنتوج نمط معين من الخطاب الفلسفى إذ يؤكد فوكو أن الإنسان ولادةٌ حديثة العهد لا يزيد عمرها عن قرنين من الزمن. ويقصد بذلك أن ولادة الإنسان كذات وموضوع للمعرفة، على النحو الذى تبلور فى مجال العلوم الإنسانية، إنما تعود جذوره إلى الحقْبة الأنوارية، وتحديداً إلى التراث الكانطى، الذى جعل من الذات المتعالية أسَاسَ وموضوعَ المعرفة، وبغياب هذا النمط من الخطاب سيختفى هذا الإنسان حتماً.

وفى نهاية المطاف يَخْلُص فوكو إلى القول بأن فلسفة الذات التى سيطرت على الحقل الثقافى الغربى خلال القرون الماضية هى بصدد الأفول والتراجع، مع إبراز قوى وفواعل أخرى تفوق إرادة الإنسان وقدراته. ويعتبر نيتشه فى مفهومه الجينيالوجى الذى أبرز الأصول التأويلية للأخلاق، وماركس بتأكيده على فاعلية

بُنى التاريخ، وفرويد بإبراز قوة اللاشعور على حساب الشعور والوعى، يعتبر كلٌ هؤلاء قد ساهموا بطرق مختلفة فى تفكيك الإنسان وإزاحته من المركز لصالح نظرية تأويلية جديدة، أو ما أسماه بنظام خطاب جديد مثَّل تحديًا حقيقيًا لفلسفة الذات المتمركزة حول العقل والإرادة والوعى.

ومع الفيلسوف الفرنسى جاك دريدا يبلغ الفكر الغربى مرحلة السيولة الكاملة - كما يقول الدكتور المسيرى، حيث أصبحت مهمة الخطاب الفلسفى تقتصر على لعبة الهدم والتقويض، وذلك تحت عنوان فلسفة التفكيك، التى راهنت على إفراغ الوجود من دواخله وأعماقه، بتجريده من أية قَصْدية فى الدلالة والمعنى بعد إدماجه فى لعبة الاختلاف الجذرى، بحيث تنتفى كلُّ الماهيات والمقابلات مع غياب الهُوية وبروز قوى التشتت والاختلاف والتباين. لئن تركزت فاعلية الميتافيزيقا، كما يذكر دريدا، على إبراز مفاهيم الهُوية والعقل والتطابق؛ فإن مهمة فلسفة التفكيك هى إعادة الاعتبار لمفاهيم الاختلاف والتعدد والسيولة، التى هى بدورها «مكبوتات» النص الميتافيزيقى.

* * *

ثانيًا: تعقيب ونقاش

لا شك فى أن النموذج التفسيرى الذى استند إليه الدكتور المسيرى يمتلك صلاحية تفسيرية واسعة. وهو، إلى جانب ذلك، صاحب السبق فى عالمنا العربى إلى تأمل ظاهرة العلمنة على هذه الدرجة من الرصانة والعمق، ولذلك فإن أى عمل نقدى لفكر المسيرى يظل مدينًا لجهوده العلمية وتأملاته الثاقبة. ولكن ذلك لا يمنع من إبداء بعض الملاحظات التى تساهم فى تفعيل الحوار حول أطروحاته، بما يجعلها حية ومتفاعلة مع شواغل وتساؤلات القارئ العربى والمسلم، ذلك أن أى نص - سواء أكان فكريًا أم فلسفيًا أم أدبيًا، أم أى جنس من أجناس الخطاب - لا يكتسب فاعليته وحضوره إلا بما يثيره من حيرة وأسئلة لدى القارئ، حتى تكون علاقة القارئ بهذا النص من طبيعة حوارية تفاعلية، لا مجرد تلقٍّ سلبى وميت.

إن ربط العلمانية بالحلولية يدل على مقدرة تفسيرية واسعة. ولكن الدكتور المسيرى مع ذلك لم يدقِّق، بما فيه الكفاية، فى ملابسات هذه العلاقة فى الفكر الإسلامى، بحكم أن جُلَّ اهتمامه تركز على قراءة الأبعاد الحلولية فى الفكر الغربى، وتأثيراتها اللاحقة فى دفع خيارات العلمنة. فهل الروح الحلولية - التى طبعت مسار الوعى الفلسفى والدينى الغربى، والتى تعقبها المسيرى منذ مرحلة الإغريق إلى العصر الحديث - تلخِّص مسار الوعى الإنسانى بما فى ذلك الجانب الإسلامى؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما مواطن الالتقاء وأوجه الافتراق والتباين بين كُلٍّ من الحقلين؟ أتوجد ثمَّة خطوطُ مقاومة وممانعة من داخل الفكر الإسلامى للحلولية بشكليها الروحانى والمادى، ومن ثَمَّ لحركة العلمنة، أم أن المسار المتدفق للعلمنة لا يمكن أن تصمد أمامه أية حواجز أو موانع؟

لا شك فى أن القارئ المتفحِّص للفكر الإسلامى يلاحظ قدراً كبيراً من التشابه بينه وبين الفكر الغربى فى العصر الوسيط، ويبدو ذاك واضحًا فى الحقلين الفلسفى الكلامى والصوفى خصوصًا. كما كان التراث الإغريقى فاعلاً ومؤثرًا فى كُلٍّ من الثقافة الأوربية المسيحية والثقافة العربية الإسلامية، إذ انتقل هذا التراث إليهما ممزوجًا بالأفلاطونية التوراتية المحدثة، التى تم استثمارها داخل التيارات العرْفانية الباطنية. فقد تسربت الروح الحلولية إلى الإسلام بتأثير المواريث الفارسية والهندية والهلنستية القديمة، وعبَّرت هذه الروح الحلولية عن نفسها كأشد ما تكون فى خطاب المتصوفة وفلاسفة الإشراق. وقد امتلك التصوف حضوراً قويًا وسطوةً هائلة، خاصةً بعد تحوله إلى حركة اجتماعية منظَّمة مع اكتساب الأداة التنظيمية الناجعة ممثلةً فى الزوايا والتكايا، وكان ذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادى، أى بعد الهجمة المغولية على مركز الخلافة فى بغداد سنة ١٢٥٠م وما تركته من مخلَّفات نفسية وفكرية فى مختلف أرجاء العالم الإسلامى. وبذلك تحول التصوف إلى حالة شعبية ضاربة الجذور، ولم يعد حكرًا على طائفة من أهل الذَّوْق العرفانى أو التأمل الفلسفى الباطنى، على النحو الذى نَظر إليه الحلاَّج وابن سبعين والسَّهْرَوردىُّ، ثم أخيراً ابن العربى. خلافًا لما

ذهب إليه محمد عابد الجابرى من أن فلسفة العرفان كانت مشرقية المولد والانتشار، فإنها كانت فى حقيقة الأمر أشدَّ حضوراً بين أهل الأندلس والغرب الإسلامى منها بين أهل المشرق.

وقد كان لمحيى الدين بن العربى - أحد أهم أقطاب التصوف فى الأندلس فى القرن الثالث عشر (توفى سنة ١٢٤٠م) - دور خاص فى توسيع دائرة انتشار التصوف الحلولى، وتقريبه إلى الذهن الشعبى، بسبب عملية التركيب التوليفى التى قام بها بين التصوف والفقه والشعر. كما كان الفكر الحلولى الباطنى فاعلاً ومؤثراً فى حركات اجتماعية سرية، ولم يكن مجرد خيارات فكرية فردية، مثلما كان الأمر بالنسبة لإخوان الصَّفَا، إحدى أشهر الحركات السرية فى الحقبة العباسية، التى مزجت الميراث الشيعى الإسماعيلى الباطنى بالفكر الأفلوطينى التوراتى فى إطار تعليمى مدرسى.

ويتمحور الفكر الحلولى الإسلامى - على اختلاف تعبيراته وألوانه - حول مصطلحات ومفاهيم مثل: الغَوْث، الوَلىّ، المعصوم، التجلِّى، الفناء، الفَيْض، أهل العرفان، أهل الذَّوْق، الاتحاد، وَحْدة الوجود... إلخ. بل إن الفكر الأصولى والفقهى قد تصالح بدوره، فى مراحله المتأخرة، مع المواريث الحلولية الصوفية، خاصةً بعد أن فكَّك الغزالى آخر حصون مقاومة الفكر الأصولى السُّنىِّ للتصوف فى إطار ما أسماه بالتصوف السُّنىّ. وبذلك أصبحت ثقافة التصوف فاشية حتى داخل الوسط العلمانى، وفى قلب الحواضر الإسلامية والمراكز التعليمية الكبرى فى القاهرة وبغداد ودمشق واستانبول وتونس وفاس، فحلَّت المواجيد والشَّطَحات محلَّ المعرفة والجهاد. بل إن الغزالى - رغم خصومته الشديدة مع فلاسفة الإسلام، والتشنيع عليهم إلى حد التكفير - «ابتلع» العديد من مفاهيمهم ومقولاتهم الإشراقية الحلولية، بما فى ذلك نظرية الفيض السِّيْنَوية (نسبةً إلى ابن سينا)، كما يبرز ذلك بصورة جلية فى كتابه **معارج القُدْس**.

وإذا كان أمر الفكر الإسلامى على هذا المنوال الذى ذكرناه؛ فإن السؤال المطروح فى هذا الصدد هو ما يلى: ما الذى يجعل عالم الإسلام بعيداً عن حبائل العلمانية،

ومن إدراك ذات المصير الذى أدرك الفكر الغربى، رغم كل هذه التأثيرات الحلولية الباطنية؟

لعل أهم ما يمكن التوقف عنده فى هذا الصدد هو طبيعة الثورة الروحية التى أحدثها الإسلام، ممثلةً أساسًا فى نظريته الوجودية والخُلُقية. هذه الثورة الروحية رغم أنها تراكمت عليها بعض عناصر الخلط والتشويش، فقد حافظت مع ذلك على وضوحها وجلاء معانيها. ولئن تسربت إليها غاشياتُ الحلولية والغُنُوصية فأضعفت وجهها؛ إلا أنها مع ذلك لم تُلغِ حضورها. وفى مقدمة ذلك تصور الألوهية القائم على مطلق التنزيه والتوحيد، إلى جانب مفهوم الاستخلاف، اللذين يتناقضان فى الصميم وأىَّ توجه حلولى، لما يترتب عن ذلك من مسافات فاصلة بين الذات الإلَهية وعالم الطبيعة والإنسان، أو بين عالمى الخَلْق والأمْر. ولئن حاول الفكر الصوفى والإشراقيات الحلولية تفكيك هذه الخطوط الفاصلة، سواء تحت مسمى المكاشفة والمواجَدة، أو فى إطار ما أسماه بعض فلاسفة المسلمين بتجاور العالمين: الكبير والصغير (أى عالمى الإنسان والطبيعة) - فإن هذه المفاهيم الكبرى لم يكن من اليسير الالتفاف عليها أو إلغاؤها؛ لأنها أساس بنيان الاعتقاد الإسلامى. ولعل هذه الأبعاد التى ذكرناها هى التى ميَّزت الإسلام عن باقى الديانات الكبرى، بما فى ذلك اليهودية والمسيحية، اللتان اختلطتا فى مصادرهما الأصلية بأبعاد حلولية مسَّتْ جوهر عقيدة التوحيد، إلى الحد الذى لم يعد من الممكن التمييز بين النصوص الدينية الأصلية والتأويلات أو الشروح المتراكمة حولها. فاليهودية مثلاً غلَبت عليها نزعة حلولية عرْقية، لا تقيم مسافة فاصلة بين الرب وشعبه المختار، إلى الحد الذى يتضاءل فيه ربُّ العالمين إلى ربٍّ خادم لرفعة شعب محدد، ويتحول العَقْد الإلهى مع الإنسان المخلوق والمستخلف إلى عقد بين الرب وشعبه المختار!

وقد بيَّن الدكتور المسيرى فى **الموسوعة** أن اليهودية عبارة عن تركيب جيولوجى تراكمت فيه طبقات متناقضة، كانت الغلبة فيها للطبقة الوثنية الحلولية على العناصر التوحيدية المتجاوزة، وذلك بسبب تأثر اليهودية بالتراث السامىِّ الوثنى الذى تسرب إلى العهد القديم منذ تدوينه، مثل فكرة الشعب المختار المرتبط بأرضٍ

مقدَّسة، وفكرة الميثاق بين الرب وشعب بعينه، وتزايد حضور شعائر الطهارة والطقوس الوثنية، وتداخل عناصر إيحائية مثيولوجية مع العناصر الدينية فى العقائد اليهودية، إلى جانب ارتباك فكرة البعث والجزاء الأخروى. ومن هذه الناحية ـ وكما لاحظ المسيرى ـ فإن العهد القديم يعد خليطًا متداخلاً بين أبعاد توحيدية متجاوزة تقوم على عقيدة «الله» المنزَّه والمتعالى، وبين أبعاد حلولية وثنية ترى الله حالاً فى شعبه المختار يعطف عليه ويقاتل إلى جانبه وينتقم من أعدائه. ومما زاد الأمر اختلاطًا وتشويشًا أن علاقة اليهود بالعهد القديم ليست مباشرة، بل تتوسطها تفسيراتُ الحاخامات، وبذلك أصبح التفسير ذاته أعلى من النص المقدَّس، خاصةً وأن اليهودية تؤمن منذ البداية بفكرة الشريعة الشفهية التى تجعل من تفسيرات الحاخامات معادلةً فى أهميتها كلام الله، إن لم تَفُقْها (انظر المسيرى الجزء الخامس من **الموسوعة**، ص٣٠، ٣١).

كما أن المسيحية لم تسلم هى الأخرى من أبعاد حلولية وثنية فى أساسيات تصورها العقائدى. من ذلك عملية الخلط بين الإله والابن والروح القدس، إلى جانب تداخل النبوة مع الألوهية، إلى الحد الذى لم يعد من الممكن التمييز بين الإلهى والإنسانى، وبين ما هو ربانى منزَّه وما هو نبوى بشرى. بل إن التراث اللاهوتى المسيحى أذاب الحدود الفاصلة بين الله والمسيح وسلطة البابا. إذ عُدَّ المسيحُ تجسيداً لله المطلق فى سياق الزمن الدنيوى، كما عُدَّت الكنيسةُ جسدَ المسيح، وبذلك اعتُبرت الكنيسة مجالَ حلول المقدَّس، الذى ينعكس بدوره على سلطة البابا الروحية ذات المُسْحة الربانية المتعالية. ورغم أن الحركة الإصلاحية البروتستانتية قد نادت بالرجوع إلى النصوص المقدسة مباشرةً، وإلى تجاوز سلطة الوساطة البابوية ـ إلا أنها قد خلخلت سلطة الكنيسة البابوية، دون أن تخلخل أساسيات التصور المسيحى الحلولى. بل الذى حدث هو ارتفاع معدلات الحلولية الكمونية فى الحركة البروتستانتية، بسبب عودتها القوية إلى التراث اليهودى والعهد القديم، معتبرةً إياهما سلطة معادلةً للأناجيل. هذا، إلى جانب اتساع تيارات الغنوص المسيحى المرتبط بمفهوم الخَلاص الفردى، بديلاً عن الكنيسة المخلِّصة، بحيث تم اختزال المقدَّس الدينى فى الضمير الباطنى للمؤمن، بديلاً عن السلطة

الخارجية للنص الإنجيلي . وبذلك انتصرت الدوافع الدنيوية على حساب الدوافع الدينية، وانفصلت مدينة الإله عن مدينة الإنسان، فتم تمديد الثنائية اللوثرية التى قابلت بين مملكتى الله والإنسان إلى حدودها القصوى . وخلافًا للرؤية المهيمنة فى مجال علم الاجتماع الدينى، والمتأثرة بالقراءة الهيجلية ثم الفيبرية، والتى تفصل بين ما تسميه ديانات الشرق الأقصى والديانتين اليهودية والمسيحية - فإن ما يمكن ملاحظته هنا هو وجود مساحة واسعة من التشابه البنيوى بين حلوليات الشرق الأقصى، كما تتجلى فى البوذية والهندوسية، وبين الأبعاد الوثنية الحلولية فى كُلٍّ من التراث اليهودى والمسيحى .

أما فيما يتعلق بالإسلام، فقد بقيت هناك مسافة فاصلة بين المصادر الكبرى للتلقى الدينى، وخاصةً النص القرآنى ، وبين التفسيرات المتراكمة حوله . كما أن هذا النبع قد حافظ على صلابته وصفائه، فلم تدخل عليه أية إضافات أو تحريفات تلامس أساسيات النص . ولعله لهذا السبب بالذات حدثت انقسامات مذهبية وكلامية، وحتى منازعات طائفية، فى عالم الإسلام، ولكن لم يستطع أى مذهب أو أية فرقة أن تنفرد بنصها أو روايتها الخاصة للقرآن الكريم . ويتأسس على ذلك - كما سبق - وجود مسافة بين النص الأصلي وبين مجمل التأويلات والتفسيرات المتراكمة حوله . ورغم ما طرأ على هذه التأويلات من مؤثرات متباينة، وما تسرب إليها من أبعاد حلولية - كما يبدو ذلك فى القراءات الصوفية والشيعية المتمركزة حول القطب الغوث والإمام المعصوم - إلا أن ذلك لم يلامس جوهر الاعتقاد الإسلامى، الذى ظل مبثوثًا بقوة فى النصوص الأصلية، وفى الثورة الروحية الكبرى التى أحدثها الإسلام، والمتمركزة حول التنزيه المطلق للألوهية وقيمة الاستخلاف الإنسانى فى الأرض . ولعله لهذا السبب بالذات، أيضًا، قدَّم الإسلام نفسه باعتبار أنه عودة إلى أساسيات الحنيفية الإبراهيمية، وإصلاحًا لما حدث فى الديانات التوحيدية السابقة من لَوْثات إحيائية ووثنية، ولم يقدِّم نفسه دينًا خالص الجِدَّة والتفرُّد . كما ظلت تتواتر حركات إحياء وإصلاح إسلامية تنادى بتصحيح العقائد والمفاهيم، وتغليب سلطة النص على سلطة التأويل، والقيمة الدينية المرجعية على سلطان العادة والعُرف الاجتماعى .

ولعل ابن تيمية وابن خلدون هما أهم عَلَمين من أعلام الفكر الإسلامي القديم جلّيا أبعادَ الثورة الروحية الإسلامية، وراهنا على إعادة الاعتبار إلى مباني الفكر الإسلامي الأصيل، بعد غربلتها من المواريث الحلولية الباطنية وصورية الفلاسفة والمتكلمين.

الأول هو ابن تيمية، من خلال إعادة تأكيده مجدداً على الحرية الإنسانية وانسجامها وعقيدةَ الألوهية، بديلاً عن نزوعات الجبر والفناء الصوفي، وتأكيد الانسجام بين الأمر الشرعي والأمر الكوني. وقد تركز عمله الأعظم على تنقية العقيدة الإسلامية، مما خالطها من صورية الفلاسفة وجدليات المتكلمين وشطحات المتصوفة، بالرجوع إلى المدوَّنة الإسلامية في منابعها الكبرى وتجديد حركة الاجتهاد فيها. والثاني هو ابن خلدون، الذي أحيا مفهوم الاستخلاف الإنساني، أو ما يسميه سيادة الاستخلاف.

ودون إطالة أو مزيد من تفصيل، لا تحتمله طبيعة هذا البحث، فإننا نلفت الانتباه إلى أن أعمال الدكتور المسيري في هذا المجال تتكامل وتتعاضد مع أعمال عَلَمين آخرين على الضفة الغربية من العالم العربي، هما الدكتور طه عبد الرحمن في المغرب، والدكتور أبو يعرب المرزوقي في تونس. حيث بيَّن الأول الآفاق الفكرية التي فتحها ابن تيمية أمام العقل الإسلامي بدحضه المنطقَ الصُوري اليوناني وتأسيسه مشروعيةَ عقل استقرائي. أما الثاني؛ فقد بيَّن محورية فكرة الاستخلاف في الطَّرْح الخلدوني بديلاً عن مفاهيم العصمة والوصية الشيعية. ولقد تمكنت الإصلاحية الإسلامية المعاصرة - مع السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وبقية تلاميذهما منذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - من إعادة الاعتبار إلى قيمة النص الأصلي، وتجديد حياة المنابع الكبرى من تحت الركام الهائل من المذاهب والتفسيرات، مستعينةً بتراث ابن تيمية والمدرسة السلفية القديمة، التي أكدت على العودة إلى النص الأصلي والاجتهاد المباشر في فهمه.

وهنا نأتي إلى قلب الإشكال الذي يعنينا، أي علاقة الإسلام بالعلمانية، أو ما يمكن تسميته «ممانعة الإسلام لحركة العلمنة». فخلافًا للرؤية السائدة بين الأوساط

الأكاديمية والسياسية الغربية، التى تعتبر الإسلام رافضًا لحركة العلمنة لأنه دين من طبيعة أصولية، لا تميِّز بين الدين والسياسة وبين المقدس والزمنى، خلافًا لكل ذلك فإننا نرى جوهر خصومة الإسلام مع العلمنة ليس فى الجانب السياسى، الذى هو من المنظور الإسلامى العام شأن اجتهادى دنيوى لا مقدس، إلا فيما يخص التوجيهات الأخلاقية والروحية العامة، وما تسبغه عليه الجماعة السياسية من أدوات الضبط والتسديد. وقد سبق لابن خلدون أن بيَّن على سبيل الوضوح أن السياسة الشرعية قائمة فى جوهرها على الإجماع والاختيار الحر، وليس على الوصية أو العصمة، وإلا فإن السياسة تتحول إلى شأن مكيافيلى تستند إلى معقوليتها الخاصة. بل إن جوهر التناقض بين الإسلام والعلمنة بمعناها العام إنما يعود إلى مستندات الرؤية الفلسفية والأخلاقية لكل منهما. فبينما تستند العلمانية إلى رؤية وضعية دنيوية، قوامها مرجعية مادية محايثة؛ فإن الإسلام يتأسس على مرجعية التجاوز والتعالى، وعلى مبدأ التساند بين الدين الطبيعى والدين الشريعى، أو لنقل: دين الطبيعة السوية المرعيَّة بنص الوحى وتوجيهات الشرع. ولعل أقرب التعاريف للعلمانية التى تُوفى بدلالتها الفلسفية والوجودية هى كلمة دهرية أو الدنيوية، على نحو ما انتبه إليه الشيخ جمال الدين الأفغانى فى رسالته المعنونة بـ **الرد على الدهريين**.

لا شك فى أن مستقبل الإسلام يظل محكومًا بنوعية الأجوبة التى سيقدمها بديلاً عن الحلولية الواحدية، التى تكاد تُطبق على المعمورة الكونية من جناحها الغربى بحلوليته المادية القاسية، وجناحها الشرقى الآسيوى بحلوليته الروحانية المغالية. وليست حركة العولمة - التى تريد أن تتخذ من الاقتصاد مثالاً أعلى، ومن الإنسان الإجرائى البرجماتى مطيةً - إلا لحظةَ اكتمال العلمانيات المادية السائلة بوجهيها: الشرقى والغربى، التى تراهن على التمدد نحو كل أطراف المعمورة الكونية، وتفكيك ما تبقى من حواجز جغرافية وفكرية ودينية. ومن المؤكد هنا أن عالم الإسلام إذا ما قيست أوضاعه بميزان الاقتصاد، أو عطاءات العلوم والتقنية، أو بميزان الحضور فى المعادلات الدولية - فإنه لا يكاد يُذكر. كما أن جغرافية الإسلام الممتدة والواسعة تبدو واقعة بشكل أو بآخر تحت سطوة النفوذ السياسى والأخطبوط الاقتصادى الغربى. ولكن السؤال المصيرى الذى يظل مستقبل الإسلام متعلقًا

بشكل الإجابة عنه هو الآتى: إلى أى مدى يستطيع عالم الإسلام الحفاظ على استقلالية مجاله الروحى والفكرى؟ إلى أى مدى تستطيع النُخَبُ الفكرية العربية والإسلامية الحفاظ على جوهر الثورة الروحية الإسلامية، القائمة على معنى عقد الاستخلاف ومطلق التوحيد؟ أم أن نموذجى العولمة الأمريكية و«الأغال» الآسيوية - المسماة بالنمور الآسيوية! هما المثال الأعلى والمصير المحتم الذى لا محيص للبشرية عنهما، أو لا مهرب منهما إلا إليهما؟!

متتالية العلمنة

رغم أن مصطلح «متتالية العلمنة» - الذى تفرَّد المسيرى بصياغته النظرية - يرصد إلى حدٍّ كبير واقع حركة العلمنة، فمن الممكن أن تُثار حوله جملة من التساؤلات والصعوبات التى تحتاج إلى التفكير الجدى.

أولاً: من جهة الفضاء الغربى: هل حركة العلمنة هى فعلاً على هذه الدرجة من التقدم المتصاعد؟ وهل قطعت المجتمعات الغربية الحديثة صلتها جملةً وتفصيلاً مع مواريثها المسيحية ومع ما بقى من ظلال دينية باهتة، على النحو الذى كان فى المراحل الأولى من نشأة الحداثة الغربية؟ وإذا كان الأمر كذلك فى سياق الحضارة الغربية المعاصرة.. فهل ينطبق ذلك على واقع الاجتماع الإسلامى؟ هل هذه «النمذجة» النظرية تعبِّر فعلاً عن خط العلمنة فى واقع المجتمعات العربية والإسلامية؟ وهل انتقل الاجتماع السياسى العربى والإسلامى من مرحلة العلمانية الجزئية إلى مرحلة العلمانية الشاملة فعلاً؟

مما لا شك فيه أن الفضاء الغربى - بشقيه الأوربى والأطلسى - قد خضع لمسار علمنة واسع النطاق، لامس مجملَ البناء الاجتماعى والسياسى ومجال المنظورات والقيم.. ولكن ذلك لا يعنى اختفاء الحضور الدينى جملة. فكما أن حركة العلمنة بنْيةٌ خفية، وليست بالضرورة مخططات واضحة وواعية - على نحو ما ذكر المسيرى - فكذا هو الأمر بالنسبة للمجال الدينى، الذى قد يأخذ تعبيرات واضحة ومعلنة، وأخرى خفية وغائرة.

لقد تعوّد علماء الاجتماع الغربيون على الحديث الاحتفائي عن الانتصار الكاسح لحركة العلمنة، من خلال التأكيد على تدنى نسبة المتدينين ومرتادى الكنائس، وتراجع الحضور الدينى فى مجال الحياة العامة، وغالبًا ما يستند هؤلاء إلى معطيات الرصد الحسابى والجداول الإحصائية التى تثبت دعواهم. وهذا كله صحيح إلى حدٍّ كبير، ولكن ذلك لا ينفى فى نفس الوقت استمرار الحضور الدينى، سواء فى أشكاله الخفية أو المعلنة، حتى فى أكثر المجتمعات خضوعًا لسياسات علمنة جذرية. فقد بقيت المجتمعات الغربية تعرِّف نفسها بأنها مجتمعاتٍ مسيحية، كما أن الرموز المسيحية ما تزال تمارس حضوراً قويًا فى تحديد الهُوية العامة ومخزونات الشعور الفردى والجماعى. ورغم تراجع النشاط الدينى المؤسَّس لصالح الممارسة الدينية الفردية والخاصة، إلا أن الكنيسة لم تختف من المشهد الثقافى والاجتماعى، بقدر ما غدت جزءاً مكينًا من واقع المجتمعات المدنية الغربية، حيث تتولى الدفاع عن فئات المحرومين والمهمَّشين والمتساقطين من ضحايا الآلة الرأسمالية القاسية، وتلعب دوراً بارزًا فى مجال التعليم، وحتى فى الحياة السياسية الرسمية. ففى بلد مثل بريطانيا ما تزال الكنيسة تحتفظ بدور واسع، سواء فى مجال التعليم أو فى الحقل السياسى، حيث لا يوجد فصل تام بين السلطة الدينية والسياسية، وتتولى الملكة تمثيل التاج البريطانى إلى جانب رئاسة الكنيسة الإنجليكانية، كما تتمتع الديانة البروتستانتية بحماية قانونية خاصة من طرف الدولة تمنع الاعتداء على أو المس بـ «المقدسات الدينية المسيحية». وفى الولايات المتحدة تمارس الكنيسة نفوذًا واسع النطاق فى مجال الحياة السياسية، حيث يتسابق الرؤساء على تأكيد ولائهم الدينى وحرصهم على خدمة المسيح، على النحو الذى شاهدناه فى مسلسل التنافس الانتخابى بين المرشح الجمهورى بوش الابن والمرشح الديمقراطى آل جور.

والخلاصة من كل ذلك: أنه كما أن من التبسيط المُخلّ وصفَ المجتمعات الغربية بأنها مسيحية كتابية - على النحو الذى تصوره الأدبيات الإسلامية التقليدية، فى معرض مقارنتها بين «الشرق الشيوعى الكافر» و«الغرب المسيحى الكتابى» - فإن من التسطيح أيضًا تصوير المجتمعات الغربية على أنها علمانية كاملة. ومن الأخطاء

المخلَّة هنا قراءة واقع المجتمعات الغربية من خلال ما يكتبه علماء الاجتماع وجداولهم الإحصائية الانتقائية، أو من خلال أدبيات الفلاسفة التفكيكيين أو البرجماتيين الجدد؛ لأن حركة الواقع وتشابكاته أكثر تعقيداً وتداخلاً مما تسجله أدبياتهم.

فالمتأمل فى واقع المجتمعات الغربية يلاحظ بالفعل وجود تنامٍ ملحوظ فى حركة العلمنة، خاصةً مع شيوع قيم السوق الرأسمالية، وتفكُّك الروابط الاجتماعية العضوية لصالح الفردية المتذررة، وتزايد سطوة الدولة البيروقراطية، والانفجار الإعلامى الهائل الذى داهم أخصَّ خواصِّ الحياة الفردية. ولكن من المهم أيضًا النظر إلى المسألة من وجهها الآخر، الذى يبرز استمرار الحضور الدينى كمخزون ثقافى ونظام قيم عامة، حتى وإن كان ذلك فى شكل مدنى معلمَن.

فما يحفظ المجتمعات الغربية إلى اليوم من مخاطر التمزق الكامل، وتجنُّب الحالة الذئبية المخيفة التى تحدَّث عنها هوبز، هو ما تبقى من ترسُّبات مسيحية، سواء فى شكلها المباشر أو فى شكلها المدنى المعلمَن، وفى مقدمة ذلك مؤسسة الأسرة والعلاقات الزوجية. صحيحٌ أن مؤسسة الأسرة فى شكلها التقليدى المعهود هى فى حالة تراجع، توازيًا مع اتساع نطاق العلاقات الحرة والتعاقدية المؤقتة، وحتى العلاقات الشاذة ـ المنعوتة بالعلاقات المثلية، للتخفيف من وطأتها على المسامع، كما أن نسبة المواليد خارج مؤسسة الزواج الرسمى فى بلد مثل بريطانيا تبدو مفزعة، حيث يُولَد ما يقرب من ٤٠٪ خارج نطاق العلاقة الزوجية الرسمية. ولكن كل ذلك لا يغطى كل المشهد الاجتماعى والثقافى الغربى. فظاهرةٌ مثل الشذوذ الجنسى مثلاً ـ رغم ما تلقاه من دعم إعلامى واسع النطاق، مع وجود «لوبيات» ضاغطة داخل مختلف الأحزاب السياسية ـ لم تصبح بَعدُ محلَّ قبول أو ارتياح بين كل الناس، ولم تَحُلَّ محلَّ العلاقة الطبيعية والسوية. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى سكِّ مصطلح «ما بعد العلمانية»، للدلالة على تهافت المقولات العلمانية الشائعة بين الأكاديميين ورجال الفكر فى الغرب.

ما أردت قوله هنا هو أن نموذج الدكتور المسيرى لواقع المجتمعات الغربية

صحيح، ولكنه يحتاج إلى إدخال قدر من النسبية، لتجنُّب «مطبَّات» تعميمات العلمانيين الغربيين وأقرانهم العرب.

وإذا انتقلنا الآن إلى واقع العلمنة فى المجال العربى والإسلامى، فإن الأمر يبدو أكثر تعقيدًا وصعوبة. فرغم أن علمنة البُنَى والمؤسسات الرسمية قد أصبح أمرًا واقعًا منذ موجة الاجتياح الاستعمارى الغربى فى الكثير من البلاد العربية والإسلامية، مع تفاوت واضح فى ذلك من قطر إلى آخر، فإنه يبدو، مع ذلك، أن من المبالغة الحديث عن حركة علمنة بأتم معنى الكلمة. فإذا استثنينا تركيا التى تبنت علمانيةً صارمة على شاكلة «يعاقبة» الثورة الفرنسية ونصت على ذلك رسميًا فى دستورها، ثم الحالة التونسية التى نهجت فيها الدولة منهجًا علمانيًا مخاصمًا للتوجه الدينى، يصل إلى حد منع النساء بنص القوانين (منشور ١٠٨) من ارتداء الحجاب وحضور الصلاة فى المؤسسات العامة والمدارس والجامعات، فإن أغلب البلاد العربية والإسلامية تبدو فيها العلمنة ضامرة الحضور، متخفية التعبير، بما فى ذلك مصر، أهم مركز عربى يمكن أن تُقاس من خلاله حركة الأفكار واتجاهاتها المستقبلية فى عموم العالم العربى، إن لم نقل الإسلامى. بل إن هذه الأقطار التى تبنت خيارات علمانية راديكالية تواجهها صعوبات هائلة، وحركة ممانعة ثقافية واجتماعية تضطرها فى الكثير من الأحيان إلى اللجوء إلى المناورة والمخاتلة، وإلى الاستعمال الذرائعى للشرعية الدينية. فمنع المرأة المسلمة فى تركيا مثلاً من ارتداء الحجاب فى مؤسسات التعليم والمؤسسات الرسمية لم يَحُلْ دون إقدام عدد واسع من النساء التركيات على التحجُّب، وكذا منع المصليات فى المعاهد والجامعات لم يَحُلْ دون محافظة عدد واسع من الشباب على الالتزام بشعيرة الصلاة.

أما إذا نظرنا إلى حركة العلمنة، سواء كان ذلك من زاوية القوى الاجتماعية والسياسية، أو من جهة التعبيرات البنيوية العميقة والخفية - فإننا نقف عند حقيقة ضعف هذه الحركة، التى لم يتجاوز تأثيرها دائرة النخب، ولم تنفذ إلى الأعماق الاجتماعية. صحيح أن العالم العربى الإسلامى ليس معزولاً عن تأثيرات الخارج المهيمن، من ناحية الجيوش والاقتصاد ووسائل الثقافة والإعلام، ولكن الصحيح أيضًا أنه احتفظ بقدر كبير من الحماية الذاتية فى مستوى منظومة القيم الفكرية

والاجتماعية. فقد بقيت العلاقات الأسرية أساسًا متينًا فى النسيج الاجتماعى الإسلامى، إلى جانب الوحْدات الاجتماعية الصغرى مثل العائلة الممتدة وعلاقات القرابة والجيرة، ولم تصبح الفردية المنعزلة هى الأساس. كما أن الدين بقى يلعب دورًا أساسيًا فى مستوى تصورات الأفراد ومسلكياتهم، وفى مستوى العلاقات والبنى الاجتماعية. وهذا يعنى أن حركة العلمنة لم تتجاوز حدود السطوح والهياكل الرسمية للدولة ودوائر بعض النخب الضيقة (وحتى هذه الهياكل الرسمية لم تتم علمنتها فى كل الأقطار الإسلامية وعلى ذات الوتيرة)، أما العمق الاجتماعى فقد بقى شديد الارتباط بالمرجعية الإسلامية العامة.

ولعل أهم الظواهر التى تلفت الانتباه فى العالم العربى الإسلامى هى عدم تساوق حركة التحديث وحركةَ العلمنة، على النحو الذى انتبه إليه الباحث الإنجليزى إرنست جلنر الذى قال: لئن كانت حركة العلمنة فرضت نفسها فى أغلب مناحى المعمورة، بما فى ذلك داخل الفضاء الجغرافى اليهودى والمسيحى والبوذى والكنفوشيوسى، فإن عالم الإسلام يمثل استثناء من القاعدة العامة، إذ يلاحَظ أن البلاد الإسلامية الأكثر تحديثًا ليست بالضرورة هى الأكثر علمنةً، كما أن القطاعات الاجتماعية الحديثة تبدو أشد ارتباطًا بالإحيائية الإسلامية من القطاعات التقليدية.

هناك العديد من الأسباب المترابطة التى تمثِّل أساس ممانعة الإسلام لحركة العلمنة بمعناها العام (وليس بالمعنى الجزئى الذى يقتصر على فصل الدين عن السياسة):

أولاً: الروح الدنيوية التى يتسم بها الإسلام، وربطُه الوثيق بين قيم هذا العالم بالعالم الآخر، ومصالح الدنيا بقيم الآخرة. وبذلك تتأسس شرعية من داخل الإسلام تسمح بانفصال الاقتصاد أو الشأن السياسى مثلاً بمرجعيتهما الخاصة عن المواجهات الروحية والأخلاقية، ولم تتأسس شرعيةٌ ما من داخل الإسلام تسمح بتشطير الحقيقة الدينية إلى مجال دينى خالص وآخر دنيوى «علمانى»، كما هو الأمر فى الثنائية المسيحية على النحو الذى عبَّر عنه أوجستين - أحد كبار اللاهوتيين فى القرون الوسطى، ثم فى الحركة البروتستانتية لاحقًا - طبعًا دون أن يعنى ذلك القول بأن العلمانية هى تعبير حتمى وتلقائى من داخل المسيحية لأنها قد فصلت بين ما لله وما لقيصر. ولكن ما أردنا قوله هو أن حركة العلمنة، التى فرضت نفسها

ضمن معادلات صراع وتسويات على أرض الواقع، قد وجدت فى المدوَّنة المسيحية وفى نصوصها الأصلية ما يعطى شرعية وسنداً لهذه الحركة. أما فى عالم الإسلام فإن الوضع يبدو مغايراً لذلك تمامًا، فحتى المجالات التى شهدت بعض مظاهر العلمنة - وفى مقدمة ذلك مجال الحكم ومؤسسات الدولة، التى عرفت تحولاً تاريخيًا بالقياس لنموذج النبوة والخلافة الراشدة - كان يُنظر إليها على أساس أنها انحراف وخيانة «للنموذج الأصلى»، وتنكبًا عن الروح العامة للإسلام، ولم تستطع تأسيس مشروعية أو سند من داخل المرجعية الإسلامية. وقد لعب الفقهاء والمحدِّثون دورًا أساسيًا فى صياغة «النموذج التأسيسى»، والحفاظ على توتُّر الضمير والوعى الإسلاميين بين صورة النموذج وواقع التجربة التاريخية.

ثانيًا: العلمانية كما عرفتها المجتمعات الإسلامية فى العصر الحديث هى وليدة التأثيرات الغربية الخارجية وحركة التوسع الإمبريالى الغربى، وليست منتوجًا محليًا داخليًا، ولذلك ظلت هذه الحركة لصيقةً بعض الدوائر الضيقة من النخب، دون أن تلامس العمق الاجتماعى ومخازن الوعى العام. كما ظل الناس ينظرون إليها نظرة التوجُّس والتبرُّم، باعتبارها عنوان المروق الدينى والارتباط بالأجنبى. ولعل هذا ما يفسر ثقَلَ هذه الكلمة على مسامع المسلمين، وشدةَ وطأتها على ألسنتهم.

ثالثًا: إن حركة الإصلاح الإسلامى قد تمكَّنت، بنسَب مهمة، من إعادة صياغة الحقل الثقافى الإسلامى، وجعله أكثر استجابة لمتطلَّباتِ ودواعى العصر. وبذلك فتحت جسور التواصل بين الإسلام والعصر الحديث، فتعاظم حضورها وتأثيرها فى الأوساط المتعلمة والحديثة أكثر من القطاعات التقليدية. بمعنى أنه أصبح بمقدور المسلم - بسبب تأثيرات الحركة الإصلاحية الحديثة، منذ السيد جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وبقية تلاميذهما - الخروجُ من دائرة الروابط التقليدية الموروثة، مثل رابطة القبيلة أو الطائفة أو المذهب أو الحرْفة التقليدية والحارة الضيقة، إلى دوائر الانتماء والفضاءات الحديثة، ومن الرَيف إلى المدينة المفتوحة، دون أن ينتقل بالضرورة نحو ثقافة العلمنة.

وبذلك تجنبت المجتمعات الإسلامية دوَّامة الاختيار الصعب بين دين خرافى

وتقليدى وبين حداثة علمانية، كما كان الأمر غالبًا فى سياق تجربة الحداثة الغربية وتجارب التحديث الآسيوية. وهذا ما يحيلنا بدوره إلى إمكانية فَكٍّ العلاقة الاعتباطية بين الحداثة والعلمانية، وبين التحديث والعلمنة فى واقع الخبرة العملية فى المجتمعات الإسلامية، خلافًا لعملية الربط الحتمى الذى تعودته الأدبيات الغربية، ثم أدبيات النخب العلمانية العربية. فالمؤكد هنا أن مشروع التحديث يتقدم بوتائر متزايدة ومتفاوتة فى العالم الإسلامى، ولكن ذلك لا يوازيه تقدُّمٌ على مستوى حركة العلمنة أو ثقافة العلمنة، بما يعنيه ذلك من أن القاعدة الأصح فى التعبير عن واقع الاجتماع العربى الإسلامى هى ما يمكن تسميته «متتالية التراجع العلمانى» وليس التصاعد العلمانى.

إن موجة العلمنة آخذة فى الضمور والانكماش، إلى الحد الذى لا يمكن مقارنة واقع اليوم بواقع العلمنة فى مطلع هذا القرن أو حتى فى منتصفه. ولعل هذا ما يفسر حرص «الطوائف العلمانية الجذْرية» على الاستنجاد بأدوات ومؤسسات الدولة، مراهنةً على العلمنة الفوقية والقَسْرية عَبْر المؤسسات الرسمية، وفى مقدمة ذلك أدوات التعليم والتوجيه الثقافى تلازمًا مع استخدام الأجهزة الأمنية، حتى تكون العلمنة الفوقية مزيجًا من الترويض الفكرى ومن التروِّى البوليسى! وهذا ما يجعلنا نرجِّح الرؤية بأن مستقبل الاستقطاب فى العالم الإسلامى فى المراحل القادمة لن يكون بين معسكر العلمنة ومعسكر الأسلمة، ولكن بين خيارات مختلفة من التوجهات الإسلامية، وذلك بحكم ضعف حركة العلمنة، وهشاشة القوى الاجتماعية الحاملة لها.

من الصلابة إلى السيولة

ما كنا ذكرناه سابقًا فيما يخص موضوع العلمنة الشاملة ينطبق أيضًا إلى حدٍّ كبير على النموذج التفسيرى الذى استند إليه أستاذنا الدكتور المسيرى، والمتعلق بالانتقال مما أسماه الصلابة الكاملة إلى السيولة الكاملة. هل شهد الفكر الغربى فعلاً انتقالاً كاملاً من تراث الحداثة الذى يتسم بالصلابة ومطلق اليقين العقلانى، إلى مرحلة ما

بعد الحداثة بنزوعاتها العدمية والنسبية الكاملة؟ هل الأدبيات الفلسفية التفكيكية والعدمية تقدم صورة كاشفة وملخصة لكل مناحى الوعى الفكرى والفلسفى الغربى عامة؟

مما لا شك فيه أن الحقل الفلسفى الغربى - وكما بينا سابقًا - منذ الصدمة النيتشوية أواخر القرن التاسع عشر قد وضع القيم الكبرى المؤسِّسة لعصر الحداثة موضع مساءلة. وقد جاءت مناخات الحرب الثانية - الموصوفة بالعالمية - لتفتح الباب على مصراعيه أمام تيارات العدمية والقلق، التى أعادت الاعتبار بدرجات متفاوتة للإرث النيتشوى، خاصةً فى الوسط الفكرى والأكاديمى الألمانى والفرنسى. وقد عبَّرت هذه التيارات عن نفسها تحت عناوين كبرى مختلفة، من قبيل مجاوزة الميتافيزيقا عند هايدجر، وفلسفة الوجود والعدم عند سارتر، وفلسفة موت الإنسان مع فوكُو، وفلسفة التفكيك والهدم مع جاك دريدا. ولكن مع ذلك فإن من المهم التنبيه هنا إلى أن هناك قطاعات واسعة من الوسط الفكرى والفلسفى الغربى بقيت محافظة على الإرث العقلانى، وأخرى تعمل على مراجعة هذا الإرث مع الحرص على تجنب النهايات العدمية وحالة السيولة الكاملة.

فقد بقى التراث الفلسفى الأنجلوساكسونى محصنًا من التأثيرات النيتشوية، بحكم ارتباطه التقليدى بالفلسفة التحليلية فى صيغتها المنطقية الوضعية، والوضعية الجديدة التى تغلِّب الاهتمام بالقضايا التفصيلية على حساب التساؤلات الفلسفية والوجودية الكبرى. بل إن العدد الأكبر من فلاسفة الإنجليز والأمريكان ما يزال ينبش فى التراث التحليلى التقليدى دون التفات يُذكر إلى ما يجرى فى المحيط الأوربى، خاصةً وأن هذا التراث التحليلى محصنٌ من طرف المؤسسات الجامعية العريقة (أمثال إكسفورد وكمبردج وهافارد). ولعله لهذا السبب بالذات لم يتنفس التقليد الفلسفى الأوربى غير التحليلى إلا على تخوم التخصصات الفلسفية المدرسية، أى فى أقسام العلوم الإنسانية والنقد الأدبى وفى الجامعات الحديثة العهد. ولعل الباحث العربى، الذى تعوَّد التعاطى مع التراث الفلسفى من البوابة الفرنسية، وإلى حدٍّ ما الألمانية، يصاب بالذهول حينما ينفتح على الفضاء الأطلسى الأنجلوساكسونى، لشدة التباين بين التقليد الفلسفى الأوربى والأنجلوساكسونى.

الوجه الأبرز لمحاولة تجنب النهايات النيتشوية هى مدرسة فرانكفورت بمشروعها النقدى البنائى، وخاصةً فى جيلها المتأخر مع الفيلسوف الألمانى هابرماس، الذى ركَّز اهتمامه الفكرى على شق طريق وسط بين ما يسميه فلسفة الذاتية والعقلانية المنغلقة - كما عبَّرت عن نفسها فى تقاليد الأستنارة - وبين النزعات العدمية التى تنهل من المعين النيتشوى والمعروفة بفلسفة ما بعد الحداثة. يؤكد هابرماس على أن مشروع الحداثة، سواء فى مستوى قيمه الفكرية الكبرى أو فى مستوى تطلعاته التاريخية، لم يستنفد أغراضه. ومن ثَمَّ؛ فمن الممكن الرجوع إلى التراث العقلانى للحداثة وللآباء المؤسسين، بُغيةَ إعادة فتح تساؤلاتهم وأجوبتهم على آفاق تاريخية ومعرفية جديدة، بما يساهم فى تصويب مسار الحداثة والسيطرة على أمراضها وعاهاتها. فنظرية العقل التواصلى، التى استند إليها هابرماس، تقوم على استنباط الدلالة الأخلاقية والمعرفية من عملية التواصل اللغوى، تسليمًا بأن اللغة من وجهة نظره ليست فعلاً اعتباطيًا، بل هى «أداة» قصدية تبتغى الإبلاغ والتفاعل الحوارى، وهى إلى جانب ذلك تعكس منظورات العالم وأنماط الحياة المختزَنة فيها. بمعنى أنه من الممكن استخراج القيمة الأخلاقية والمعرفية عبر عملية التفاعل الحوارى بين المتخاطبين، بتوسُّط القَصْدية اللغوية فى غياب الثوابت المعيارية.

ورغم أن هابرماس - خاصةً فى آخر أعماله الفكرية الأكثر حَبْكًا وتركيبًا، خاصةً فى **الخطاب الفلسفى للحداثة** - «يبتلع» الكثير من مقولات النيتشويين وفلاسفة «ما بعد الحداثة»، فإن ذلك غالبًا ما يتم فى إطار وجهة تركيبية هيجلية، تبتغى البناء والتركيب بعد جهد تفكيكى ونقدى. هذا على عكس الفلاسفة النيتشويين الذين يكتفون بدفع الفكر إلى متاهات الفراغ والعدم، دون اهتمام يُذكر بتقديم الأجوبة والأهداف. بل إن هابرماس يصرِّح بمنتهى الوضوح بأن هناك وجهين من المخاطر يتهدَّدان الوعىَ الفلسفى الغربى هما:

أولاً: النزعات الأصولية المحافظة التى تعترف بتراث الحداثة الاقتصادى والاجتماعى دون اعتراف بالقيم الثقافية العقلانية المرافقة لها.

ثانيًا: التوجهات التفكيكية العدمية التى تتعلق بالطاقة الجمالية الفنية بديلاً عن القيم العقلانية، بما يخرجها من دائرة العقل جملة (وهنا يختزل هابرماس فضاء

العقل فى العقلانية الأنوارية الغربية، فيغدو الخروج من تراث العقلانية الغربية خروجًا عن دائرة العقل بإطلاق).

وجه الخطورة الذى يمثله فلاسفة ما بعد الحداثة، حسب منظور هابرماس، يتمثل فى كونهم قوَّضوا الحدود الفاصلة بين دائرة العقل واللاعقل، وبين الأجناس الأدبية الخطابية والخطاب الاستدلالى والبرهانى، وبين التعبير العلمى والتعبير الجمالى. بالإضافة إلى كونهم لم يميِّزوا بين مكاسب الحداثة وبين مخانقها وأزماتها، أى بين ما يمكن الاحتفاظ به وما يمكن تجاوزه والقطيعة معه؛ لأنهم راهنوا على الخروج من دائرة العقل الغربى ومن تراث الحداثة جملةً وتفصيلاً.

مقابل ذلك، يؤكد هابرماس أن الحداثة الغربية هى عبارة عن مزيج متداخل من المكاسب التى تعبِّر عن «نضج العقل الغربى» - التى هى ذات دلالة كونية قابلة للتعميم الإنسانى - وبين صعوبات وأزمات من الواجب تداركها من خلال الاستعانة بتراث الحداثة وبقيم العقل الغربى ذاته. كما يشدِّد هابرماس على ضرورة التمييز بين الحداثة كقيم وثقافة، وبين التحديث كخبرة وتجربة تاريخية. فالحداثة فى وجهها الأول تتمثل فى الطاقة العقلانية الهائلة المختزنة فى تراث الحداثة، والتى تجسدت فى عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية والعامة توازيًا مع تفكيك الرؤية السحرية والأسطورية للعالم، إلى جانب تعدُّد الحقول الثقافية وانفصال معاييرها الموجَّهة عن بعضها البعض. ويذكر هابرماس ثلاثة حقول قيَمية رئيسية هنا، هى: الحقل المعرفى الإدراكى، ثم الحقل الأخلاقى والقانونى، وأخيرًا الحقل الجمالى الفنى. أما الحداثة كتجربة تاريخية فهى التطبيقات التاريخية للعقلنة الغربية، التى تجسَّدت أساسًا فى مجال السوق الرأسمالية والبيروقراطية الإدارية. مع القول بأن المعضلة الكبرى التى تواجه الحداثة الغربية تتمثل فى الاختلال الهائل بين الحداثة كثقافة وقيم عامة، والحداثة كخبرة وتجربة تاريخية. وفى الأخير يرجع هابرماس الأزمة إلى وجهها التاريخى لا الثقافى، ممثلةً فى انفصال البُنَى «المعقلَنة» عن قيم العقلانية، مما أدَّى إلى طغيان قيم السوق وأدوات الضبط البيروقراطى الرأسمالى والدعاية الإعلامية، على حساب المجالات المعرفية والجمالية الأخرى.

بالتوازي مع جهد هابرماس نجد فيلسوفًا فرنسيًا آخر على درجة عالية من العمق والالتزام هو الفيلسوف بول ريكور، الذي ترك بصماته في الوسط الفلسفي الأوربي والأمريكي، رغم كل ما حاق به من تجاهل في الوسط الفرنسي، بحكم ميولاته المسيحية من جهة، وارتفاع صوت اليسار الفلسفي بشقيه السارتري والنيتشوي من جهة أخرى على امتداد الخمسينيات والستينيات (خاصةً وأن بول ريكور كان يتولى عمادة كلية السربون عند اندلاع ثورة الشبيبة الطلابية سنة ١٩٦٠). فقد حرص بول ريكور منذ بواكير أعماله، وخاصةً في **تضارب التأويلات**، على شق طريق فلسفي بنّائي يعمل على استثمار التراث التأويلي ومختلف التطورات الحاصلة في مجال العلوم الإنسانية لتجديد فلسفة الذات والوعي، وإعادة بناء تراث الحداثة بدلاً من تقويضه نهائيًا. كما عمل بول ريكور على ضَخِّ الوعي الفلسفي الغربي بالمخزون المسيحي، بما يحفظ لهذا الوعي قدرًا من تماسك المسلك وقصدية الأهداف.

ينبه بول ريكور إلى ضرورة التمييز بين الحداثة كحاصل تاريخي، والحداثة كوعي تاريخي. فقد بشّر الوعي التاريخي للحداثة بجملة من التطلعات والانتظارات، كالتبشير بأزمنة بالغة الجدّة، وبتسارع وتيرة التقدم، وانتصار الإرادة الإنسانية في مجرى التاريخ. ولكنّ الحداثة كخبرة تاريخية هي مزيج من الانتصارات والإخفاقات، من مواطن التحرُّر والوَهَن - كما يقول بول ريكور - لأن هذه الانتظارات التاريخية كانت تتجاوز الإمكانيات الفعلية للإنجاز التاريخي. فقد بشرت الحداثة بهُوية خالصة الجدّة للأزمنة الحديثة تنقطع تمامًا عن صفحة الماضي، بكل خبراته وحمولاته المعرفيةَ والأخلاقية، مع المراهنة على خلق إنسان جديد، وعالم جديد، وفضاء رمزي لا سوابق له. الأمر الذي استدعى جملة من الاستراتيجيات الفلسفية، من قبيل مطابقة الماضي في مطلق الشر والظلام، ثم الدخول في حرب شاملة لاستئصال هذا الشر من جذوره، والتعويل غير المحدود على العقل السياسي في قهرها وخلق مجتمع بديل.

وقد نتج عن ذلك تطلعات طوباوية واهمة، تجسَّدت عمليًا في المزالق السياسية

للثورة الفرنسية نحو ما سُمي بإرهاب الحرية وسنوات الرعب. كما أن الحلم الذي راود الأزمنة الحديثة بخلق إنسان جديد وبعث طبيعة جديدة قد فتح الباب على مصراعيه أمام برمجة الوجود الإنساني، وتحويله إلى قيمة إجرائية استعمالية. ولكن مع ذلك؛ فإن الفيلسوف الفرنسي ينبه إلى أن الحداثة بقدر ما أخفقت في تطلعاتها وطوباويتها - التي بشر بها الوعي التاريخي الحداثي -، إلا أنها قد نجحت في تحرير بُعْدين من مناحي الوجود الإنساني لا يمكن تجاهلهما، هما: البُعد التقني الأداتي، والبعد السياسي. فالكسب التقني للحداثة أمر مشهود ولا يمكن نكرانه، وإن كان موطنُ الخطورة يتمثل في الامتداد الكاسح للعقلانية الأداتية التقنية إلى كل مناحي الثقافة والوجود دون حَدٍّ أو ضبط. أما الكسب السياسي للحداثة فهو يبرز، أشدَّ ما يبرز، في مستوى المكانة المخصوصة التي منحتها للعقلانية التواصلية والحوارية العامة، وإحلالها منزلة الإمكانية التاريخية لمعالجة أعطاب الاجتماع السياسي والعقل العملي، بما يقيه متاهات الرِّيبة والعدمية.

ولعل أهم ما يَخْلُص إليه بول ريكور، في معرض تشخيصه لأعطاب الحداثة وحاجياتها العلاجية، هو لفت الانتباه إلى حقيقة الهُوَّة الفاصلة بين الوعي التاريخي للحداثة - أي انتظاراته وتطلعاته - وبين المسار الفعلي للتاريخ. وينبني على هذه المقدمة نوع من المقاربة العلاجية يقدمها بول ريكور ممثلة في دِعامتين رئيسيتين:

الأولى: هي النظر إلى الوجود الإنساني وأفقه التاريخي من جهة الإقرار بحُجُب الظلام التي تكتنف الفعل البشري، وتناهي الإنسان. ولكن مع الإقرار أيضًا بالطابع الصراعي والكَدْحي (من الكَدْح) للحياة الإنسانية، وقدرة الإنسان على إضاءة فعله وتجربته الزمنية وقدرته على تجاوز كبواته وعوامل أَسْره، وعلى كبح نوازعه وأهوائه المدمرة. وهذا يرتبط بالدلالة التي يعطيها بول ريكور للشر، من جهة كونه ليس طبيعة متأصلة في الإنسان، ولكنه يتسرب إليه من مواطن تناهيه وضعفه، ومن ثَمَّ فإن من الممكن الحدُّ من تمدد هذا الشر.

الثانية: الإقرار بالقابليات التكوينية وغموض الفعل الإنساني قياسًا بعالم الأشياء،

بما يفرض على الإنسان العمل الجاد والمستمر على دعم قدراته التحريرية لأنماط أفعاله، والإضاءة النقدية والعملية لمناحي وجوده. بصيغة أخرى: يتعلق الأمر بتقوية الأدوات الرمزية والمؤسسية، وأشكال المقاومة الفردية والجماعية الكابحة لداء الشر، والداعمة لإنارة التجربة الإنسانية وإمكاناتها التحريرية[١].

هذا. إلى جانب وجود تيارات أخرى فاعلة ومؤثرة فى الوسط الثقافى الغربى، التى توصف غالبًا بالمحافظة وحتى الأصولية، ولها رموزها الفكرية والفلسفية التى لا تزال ممانعةً لاتجاهات العدمية والسيولة. فقد انتبه الفيلسوف الأمريكي ماكمنتاير - الموصوف بالمحافظة - إلى المخاطر الهائلة الناتجة عن غياب أرضية أخلاقية مشتركة يستند إليها النظام الليبرالى الغربى. ففى مجتمع ما بعد الفضيلة - كما يسميه - تتأسس الأخلاق الاجتماعية والسياسية على الانطباعية الفردية، وليس على قواعد موضوعية مشتركة، فتغيب مرجعية التوجيه والاختيار الأخلاقى العام. ففى هذا المجتمع يستند كل فرد إلى مقدماته النظرية الخاصة، ليؤسِّس مسلكيته السياسية والاجتماعية، معتمداً على قدراته الاستدلالية والبلاغية للدفاع عن خياراته الأخلاقية، دون وجود قواعد موجِّهة أو ضابطة. وقد حمل ماكمنتاير بشدة على النظرية النيتشوية للأخلاق وعلى المدرسة الانطباعية والذرائعية، لمخاطرها الهائلة على النظام الاجتماعي الليبرالى. أما الحل الذى يدعو إليه ماكمنتاير فهو العودة إلى الفضيلة كقاعدة مؤسِّسة للنظام الاجتماعى السياسى استنجاداً بالتراث الأرسطى بديلاً عن التراث النيتشوى. وبغض النظر عن مدى إمكانيات إنجاز هذا المطلب، وما إذا كانت الأرسطية قادرة فعلاً على تقديم العلاج المأمول، فإن أطروحات هذا التيار ما تزال تفرض نفسها فى الساحة الأمريكية والأنجلو ساكسونية عامة، وتمثل منافساً عنيداً لتيار التفكيك والهدم.

---

(١) جُلُّ ما كُتب عن بول ريكور فى هذا البحث اعتمدت فيه على نسخة أولية من مشروع أطروحة دكتوراه تحت عنوان «الحداثة والتأويل: بول ريكور نموذجًا» يعدها الصديق الباحث حسن بن حسن بكلية الآداب - جامعة محمد الخامس - الرباط، وهو بحث على درجة عالية من العمق والمتانة، ومن أهم ما كُتب عن بول ريكور فى الساحة العربية. نأمل أن يجد هذا البحث طريقه إلى النشر قريبًا حتى يستفيد منه القارئ العربى.

وليس من المبالغة القول بأن مدرسة فرانكفورت، وخاصةً مع أحد أهم أعلامها هابرماس، تمثل خطًا دفاعيًا متقدمًا لاستنقاذ الوعى الغربى من متاهات العدمية، خاصةً بعد اهتزاز الأرض التى كان يقف عليها فكر الحداثة، أى مجموع القيم والتطلعات التاريخية الكبرى التى بشرت بها الحداثة والتى وضعت على محكِّ الاختبار التاريخى. يمكن القول هنا بأن هابرماس أراد قطع الطريق على النهايات الخطيرة والمدمرة لحركة العلمنة الجامحة والمتحررة من الغايات والأسس، عَبْر استخراج الدلالة والقيمة من فضاء العقلانية التواصلية ومحصول الخبرة العلمية، أى الحفاظ على علمنة منضبطة بديلاً عن العلمنة الجذْرية والجامحة. أما بول ريكور فقد راهن على المزاوجة بين التراث المسيحى «المُعقْلَن» ومكتشفات العلوم الإنسانية، لضخ الوعى الغربى بها، لتسديد مسار الحداثة ومعالجة أعطابها المزمنة، ومدِّها بأدوات التمييز بين المكاسب والإخفاقات.

ويبقى السؤال المطروح هنا: أيكون بمقدور هذه المقاربات تجنُّب الخيار المكلِّف والمخيف الذى فتح أبوابه نيتشه، وأوصله أتباعه إلى نهاياته المعلومة - أى مطلق العدمية والفراغ، أم أنها مجرد أصوات احتجاجية وجيوب مقاومة ليس بمقدورها الصمود أمام هذا التيار الجارف؟ وهو سؤال لا نملك الإجابة القاطعة والجازمة بشأنه مادام الأمر يتعلق بمسارات المستقبل ومختزناته، وإن كان أستاذنا الدكتور المسيرى قد جزم بهذه النهاية، وقد تكون قراءته هى الراجحة!

العلمانية والاستبداد

من المعلوم أن الجهد الأكبر للدكتور المسيرى تركز حول بناء «نمذجة» نظرية لموضوع العلمانية، ضمن توجه فلسفى يبتغى البحث عن العام والكلىّ خلف المفردات الجزئية والتفصيلية. وهى، دون شك، خصلة فكرية يتميَّز بها الدكتور المسيرى. ولكن هذا التوجه ترك مع ذلك ثغرة فى أعماله ما تزال تنتظر التدارك والإنجاز مستقبلاً. فهذا الاهتمام بالكلى العام كان فى الغالب على حساب النظر إلى واقع التطبيقات العملية لحركة العلمنة فى الفضاء العربى والإسلامى. فقد

استطاع المسيرى تحدى نظريات العلمنة وإرباكها داخليًا، وتمكن من إنجاز هذه المهمة بدرجة عالية من العمق والاقتدار، ولكن حان الوقت لاختبار نظريات العلمنة على أرض الواقع العربى الإسلامى، بما يسفِّه مقولة الترابط التلازمى بين العلمانية والديمقراطية، على نحو ما هو غالب على الأدبيات الفكرية والسياسية الغربية والعربية.

لقد غدا من المعهود فى الخطاب الفلسفى والسوسيولوجى الغربى - إلى جانب الخطاب السياسى والإعلامى - إقامة علاقة تلازمية وحتمية بين العلمنة والديمقراطية، لما تختزنه ثقافة العلمنة - على حد ما يدعيه هذا الخطاب - من قيم التسامح والاعتراف بالمغاير، سواء فى الدين أو المذهب أو اللون العرْقى، مقابل ما تختزنه تجربة الدين من قيم التعصب وحروب التطهير والاستبعاد. بَل إن الكثير من الدوائر الاستشراقية التقليدية المباشرة، وغير المباشرة فى أوساط الكتَّاب والصحفيين العرب، لا تتردد فى القول بامتناع الديمقراطية عن العالم العربى والإسلامى، بحكم رفض الشعوب الإسلامية لخيارات العلمنة وتشبثها العميق بالدين. ويضيف البعض الآخر بأن وجه الصعوبة يعود إلى ماهية الإسلام التى تربط بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين الشأن الروحى والشأن السياسى والدنيوى.

لقد سبق للمسيرى أن بيَّن بصورة واضحة هشَاشةَ هذه الدعوى، سواء فيما كان مبثوثًا فى نصوص **الموسوعة**، وخاصةً المجلد الأول، أو فى كتابه المهم **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، وذلك من خلال إبراز وجوه تدميرية مخيفة اقترنت بالحركتين النازية والصهيونية، باعتبارهما أكبر الأيديولوجيات علمانيةً وشموليةً فى هذا القرن. وهذا يعنى أنه حتى فى السياق السياسى الغربى لا يوجد هذا الاقتران المزعوم بين العلمانية والديمقراطية. ولكن مع كل ذلك فإن الأمر يبدو أكثر إلحاحًا إذا نظرنا إلى المسألة فى سياقات التجربة السياسية للعلمنة فى السياق العربى الإسلامى، حيث تلبَّست بمظاهر استبدادية وشمولية هائلة ومخيفة.

تعوَّد الخطاب السياسى الليبرالى الغربى الربط بين الديمقراطية والعلمنة

السياسية والثقافية. فقد اعتبر الفيلسوف الأمريكي جون رولز مثلاً العلمانية رديفًا حتميًا للديمقراطية، على اعتبار أن العلمانية هي الإطار الثقافي والسياسي الذي يسمح بتأسيس ما يسميه بالوفاقات المعقدة بين الأفراد والمجموعات الفكرية والسياسية، بصورة عقلانية ورشيدة خارج دائرة الانقسامات المذهبية والدينية. وإذا كانت الديمقراطية هي الأداة التي يدير من خلالها الأفراد والمجموعات صراعاتهم السياسية بصورة سلمية، ويصرِّفون عَبْرها حركتهم الحوارية والتواصلية، فإن العلمانية هي الأرضية المؤسِّسة والداعمة للثقافة السياسية الديمقراطية.

ولكن التأمل المتبصِّر في واقع حركة العلمنة في عالمنا العربي الإسلامي يدرك هشاشة هذا الحكم، إن لم نقل وهميته الساذجة! بحكم أن العلمانية عندنا - نحن، معشرَ العرب والمسلمين - كانت قرينة الانقسامات الاجتماعية والثقافية والاستبداد السياسي في الغالب، وليس الديمقراطية أو شيوع قيم التعدد والتسامح، خلافًا لما هو متداول في الأدبيات الفكرية والسياسية الغربية والعربية. وهذا الأمر لا يعود بالضرورة إلى طبيعة ذاتية في حركة العلمنة، بقدر ما يعود إلى الملابسات التاريخية والاجتماعية التي ارتبطت بها تجربة العلمنة في المجال الجغرافي لعالم الإسلام الممتد. فلم يكن مشروع العلمنة في المنطقة العربية الإسلامية منتوجَ السياق التاريخي المحلي، ولا كان تعبيراً عن وفاقات عملية بين قوى سياسية واجتماعية متصارعة. بل كان في صورته العامة مولودَ التوسع الاستعماري الغربي، الذي خلق توازنات جديدة على أرض الواقع بقوة الجيوش وسيطرة النفوذ الاقتصادي والسياسي، وهي توازنات كانت في صورتها الغالبة لصالح جيوب من النخب الفوقية، متسلحة بمخالب الدولة ومنعزلة عن المحيط الاجتماعي الواسع. أي أن العلمانية العربية كانت استجابة لدواع ومصالح نخبوية، أكثر مما كانت استجابة لحاجة تعتمل في الأعماق الاجتماعية. وقد أصبحت هذه النخب خاضعة لاحقًا في حركة توالدها واستمرارها إلى المؤسسات التعليمية والثكنات العسكرية خصوصًا، إلى جانب ارتباطات دولية خارجية واسعة النطاق.

ولعل هذا الانقسام والتنازع بين النخبة المعلمَنة والمحيط الاجتماعي الواسع يمكن ملاحظته أشدَّ ما يكون في مستوى الثقافة ونظام القيم، حيث ينفرد كل منهما

بمجاله التواصلى والتخاطبى الخاص بما يشبه القطيعة الكاملة مع الطرف الآخر. فلئن بقى نظام الرموز والقيم الإسلامية يمثل جسر التواصل التداولى فى إطار الاجتماع الإسلامى العريض، فقد تشكلت فى مقابل ذلك، وبالتوازى معه، منظومة تداولية علمانية مزاحمة، ولكنها قاصرة فى حركتها التواصلية والتداولية على دوائر نخبوية ضيقة تكوّنت فى الحقبة الاستعمارية، واتسع نطاق تأثيرها ونفوذها فيما بعد.

ومن المعلوم فى هذا الصدد أن الثقافة ليست مجرد بُنًى رمزية قائمة بذاتها، بل لها تجسُّداتها فى مستوى أنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية. ومن ثَمَّ؛ فإن الحديث عن الثقافة هو حديث عن الوجه الآخر للبنية الاجتماعية. وأيضًا؛ فإن الوظيفة الأولية للرموز الثقافية هى مدٌّ جسر التواصل والتحاور بين الباحث والمتلقى فى إطار النسيج الاجتماعى العام. وما من مجتمع يصاب بخلل ما فى مستوى أدواته التواصلية الرمزية إلا ويصاب بأعطاب هائلة فى مستوى وظائفه الحيوية، ذلك أن اللغة ليست مجرد أدوات وظيفية يصنعها الإنسان مثلما يصنع منتجاته اليدوية، التى يمكنه أن ينفصل عنها أو يتخذ منها مسافة وقتما يريد، بل هى صانعة للفكر إلى حدٌّ كبير، وهى الموجِّه للمسالك والعلاقات العامة.

الإنسان، بشكل أو بآخر، هو منتوجُ لغته ونظام رموزه، وهو يفكر ويعمل على المنوال الذى يتكلم ويتواصل به، أكثر مما هو منتجٌ للغته. وتبعًا لما سبق بيانه يسعنا القول إن المجتمعات العربية الإسلامية، خاصةً تلك التى خضعت لسياسات علمنة جذرية، قد أصيبت بُنَاها الرمزية والاجتماعية بتصدُّعات هائلة، فأصبحت جسور التواصل والتفاهم بين النخب الرسمية المحتمية بأجهزة الدولة، وبين العمق الاجتماعى الذى حافظ على مخزونه الرمزى والتاريخى الموروث، شبْهَ مقطوعة تقريبًا. وبذلك أصبحت لغة النخب المعلمنة قاصرة فى وظائفها التداوليَة على دوائر ضيقة، وهى إلى جانب ذلك عاجزة عن الإبلاغ والتواصل مع المحيط العام. ومما يعمِّق هذه الأزمة أكثر أن الكثير من النخب العربية المعلمنة تتخذ لغة أجنبية فى الكتابة، ولسانًا أجنبيًا فى التواصل بديلاً عن اللغة المحلية؛ فتضيف عزلة ثقافية وشعورية، إلى جانب عزلتها المكانية والجغرافية. هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها

بصورة حادة فى تركيا وبعض أقطار المغرب العربى، وخاصةً تلك التى خلَّف فيها الاستعمار الفرنسى، ثم السياسات الاستقلالية اللاحقة، ارتجاجات هائلةً فى مستوى بُناها الاجتماعية والسياسية، كما هو الأمر فى الجزائر وتونس، حَيث تشتد حركة الاستقطاب الفكرى والسياسى بين النخب العلمانية وبين القوى الاجتماعية الواسعة.

والخلاصة من كل ذلك أن العلمنة فى المنطقة العربية والإسلامية لم ترتق إلى أن تكون منتجة لحركة وفاقية، بقدر ما كانت مولِّدة للانقسامات والتمزُّقات الاجتماعية والسياسية، لأنها لم تأت ـ كما ذكرنا سابقًا ـ استجابةً لحاجة داخلية عملية، بل كانت استجابة لحاجات خارجية تقاطعت مع حاجيات ومصالح نخبوية فى الداخل، ضمن ملابسات تاريخية وموازين قوى دولية محددة. من هنا؛ فإن العلمنة لا تقدم فى الغالب إجابة عن إشكاليات وقضايا مطروحة على أرض الواقع العربى والإسلامى، بقدر ما تجيب على أسئلة وفَرْضيات يطرحها الخارج وتتلقفها بعض النخب فى الداخل. ولعل أسطع مثال على ذلك ما نلحظه من إثارة قضايا متفجرة لا علاقة لها بالواقع العربى الإسلامى ومشكلاته. من ذلك مثلاً التخويف من شبح الحروب الدينية، ومن سيطرة الجهاز الدينى على ضمائر الناس ورقابهم، والمطالبة المستمرة بتحرير الدولة من سيطرة الدين فى حين أن المتأمل فى الواقع العربى والإسلامى يلاحظ أن جُلَّ الصراعات والتوترات السائدة فى العالم العربى والإسلامى هى فى صورتها الغالبة ذات طبيعة سياسية واجتماعية، ولا نعرف بلداً عربيًا أو إسلاميًا قد قامت فيه فعلاً حروبٌ أهلية دينية على شاكلة الحرب الأهلية الأمريكية مثلاً، أو قبل ذلك حرب الكاثوليك والبروتستانت فى فرنسا أو بريطانيا!

وعلى هذا الأساس؛ فإن أكثر التحديات المطروحة فى الساحة العربية الإسلامية ـ التى يتعمد الكثير من العلمانيين العرب تجنب إثارتها ـ هى مدى استعداد النخب الحاكمة فى العالم العربى الإسلامى لتحرير الدين من سيطرة الدولة، بدلاً من الحديث عن تحرير الدولة من سيطرة الدين! لأن المشكلة اليوم هى أن صورتها الغالبة تكمن فى سيطرة الدولة العربية المستبدة على الدين ومؤسساته، وتحويله إلى مجرد حَلْقة تابعة

للأجهزة الرسمية، علمًا بأنه لا توجد كنيسة فى الإسلام حتى يتم تحرير السلطة السياسية والزمنية من قبضتها الإكراهية! وإذا كان العلمانيون العرب يقصدون بالدولة الدينية هنا سيطرة جهاز دينى مثلاً من الفقهاء والمعمَّمين على أبنية الحكم، فهذا التخوف قد تكون له معقوليته ومبرراته، ولكن يبقى الخطر الحقيقى، القائم واقعًا لا افتراضًا فى العالم العربى، هو سيطرة دولة العساكر والاستخبارات على المجتمع ومؤسساته، وليس سيطرة الفقهاء والمعمَّمين! مع العلم بأن إسلامية دولة ما من عدمها لا تُقاس بمدى حضور المعمَّمين والفقهاء فى أجهزتها ومؤسساتها، كما هو الأمر بالنسبة للدولة الدينية البابوية، بل بالمرجعية الفكرية والمسلكية الأخلاقية التى تنضبط بها الدولة والقائمين على شئونها، هذا إذا استثنينا التجربة الشيعية التى أسبغت قدرًا كبيرًا من القداسة والتراتبية الهرمية على رجال الدين، بما يشبه طبقة رجال الدين فى الكنيسة الكاثوليكية.

فللفقيه أو العالم، فى المنظور الإسلامى العام، وظيفةٌ معرفية واجتماعية، وليست له مرتبة وجَودية متميزة. كما أنه لا يمثِّل طبقة اجتماعية خاصة؛ لأن كل من امتلك ناصية التخصص والمعرفة المعمَّقة فى حقل معرفى معيَّن تصحُ عليه صفة الفقيه. كما أن الدور الرئيسى المناط بعالم الدين هو بالأساس دور الرعاية والتوجيه والتعليم بين الأمة، وليس المناكفة السياسية، أو ترصُّد الوجاهة والنفوذ السياسيين، إذ ليس من وظائف عالم الدين الحلول محلَّ الحاكم أو موظف الدولة.

من هنا يمكن أن نكرِّر القول: إن إسلامية الدولة لا تقاس بكَمِّ الفقهاء أو المعمَّمين الموجودين فيها، بقدر ما يتعلق الأمر بمدى قبول هذه الدولة أن يكون مصدر التوجيه والقيمة متجاوزًا، وليس حالاً فيها أو فى الأشخاص القائمين على شئونها - على المنوال الميكافيلى أو الهوبزى أو الهيجلى -، ومدى استعداد هذه الدولة للخضوع لسلطة توجيه وضبط تفوق مصالحها الذاتية ومصالح القائمين على شئونها.

إسلامية الدولة إذن هى فى جوهرها ضبطٌ وحدٌّ، وليست إطلاقًا واعتباطًا كما يُخيَّل للكثيرين! من هنا تضيف بعض الاجتهادات الإسلامية المعاصرة أبعادًا مهمة

فى الفكر السياسى الإسلامى، خلافًا للخطاب الإسلامى التقليدى المتمركز حول فكرة الدولة على المنوال التحديثى الغربى الذى يؤمن بطلائعية الدولة. فقد ذكر العالم الشيعى الشيخ محمد مهدى شمس الدين أن الخطاب القرآنى وكلَّ التكاليف الدينية موجَّهةٌ أساسًا للأمة بأفرادها وجماعاتها، ولا يوجد خطاب موجَّه للدولة. كما أن الأمة بعمومها وشمولها هى الممثِّل للولاية الدينية، وليس جهازًا دينيًا رسميًا حصريًا. كما أن الدولة، حسب رأيه، ليست إلا أداة وظيفية لخدمة الأمة، وليست غاية مطلقة فى ذاتها.

أما الشيخ راشد الغنوشى فقد ذكر أن إسلامية الدولة تُقاس بعاملين مترابطين لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض: الأول هو السلطة العُلْوية للشريعة، والثانى هو السلطة التحتية للأمة، ممثلةً فى إرادتها العامة، التى تعبِّر عنها عَبْر الاختيار الحر. بمعنى أن الدولة الإسلامية واقعة بين حدَّين من الضبط والتوجيه: حدِّ الشريعة، وحدِّ الأمة - المعبَّر عنه بالشورى العامة -. فالدولة - كما ذكر الغنوشى، استلهامًا للمنظور الخلدونى - ميَّالةٌ بطبعها إلى العنف والاستحواذ، بغض النظر عن دينها أو أيديولوجيتها، ولذلك دعا إلى ضرورة التخفُّف منها إلى أقصى الحدود الممكنة، فلا يستبقى من صلاحياتها إلا ما هو ضرورى وحيوى لحماية الكيان العام للجماعة السياسية.

المشكلة الكبرى هى أن أكثر الدول علمنةً فى العالم العربى الإسلامى لا تقبل انفصالها - أو حتى حيادها - إزاء الدين ومؤسساته، وتعمل على تنصيب نفسها ممثلاً رسميًا للإسلام، بل ولا يتورع رموزُها وحكَّامُها عن النطق باسم الإسلام، وتوظيف الأجهزة الدينية الرسمية فى معاركهم السياسية ضد خصومهم ومعارضيهم! ورغم أن بعض الدول العربية والإسلامية قد نهجت خيارات علمانية جذْرية، وقد جاهر بعضها فى دستوره وتشريعاته، وخاتل بعضها الآخر فراوغ وعَمَّم، فإن جميعها يلتقى عند نقطة واحدة، هى جعل المسألة الدينية خاضعة لسلطة الدولة وخياراتها السياسية، ومن ثَمَّ جَعْل الدين تحت الدولة لا فوقها، وهذه الحالة يمكن تسميتها بـ «الشيوقراطية العلمانية» قياسًا على «الشيوقراطية

الدينية». وتشترك فى ذلك الدولةُ التقليدية - التى ما زالت تحمل وجوه استمرارية مع الدولة السلطانية القديمة - والدولةُ العلمانية، سواء فى شكلها المجاهر أوَ المتخفى.

ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الخطر الأعظم الذى يتهدد المجتمعات العربية والإسلامية اليوم هو خطر هذه «الثيوقراطية العلمانية»، التى تريد أن تستحوذ على ضمائر الناس وأرزاقهم وعلى الدين ومؤسساته، مستعملةً من القاموس الحداثى الغربى - بشكل تعسُّفى ومشوَّه - عناوينَ سيادة وعُلْوية الدولة على ما سواها. فمما يسفِّه مقولة العلمانية الديمقراطية فى عالمنا العربى الإسلامى ما نلاحظه على أرض الواقع من كون الأنظمة الأكثر علمنةً هى الأكثر استبدادًا وتسلطًا، فى حين تبدو الأنظمة المنعوتة بالتقليدية والمحافظة أقدر واقعًا على التطور والانفتاح الديمقراطى. وهذا الأمر ليس من قبيل المصادفة، بل له تفسيراته وأسبابه العميقة. من ذلك أن الدولة التقليدية، رغم طابعها التسلُّطى والأبوى، لم تنفصل بصورة كبيرة عن أرضية الإجماع التقليدى، فبقيت لها جسورُ تواصل وتفاهم مع القوى الاجتماعية المحلية، الأمر الذى خفَّف من حاجة هذه الدول إلىَ الإسراف فى استعمال العنف، وجعلها أقدر على إدخال جُرْعات ديمقراطية وتعددية، ولكن دون أن يمَسَّ ذلك مرتكزات الحكم وقواعد المعادلة السياسية. أما الدولة العلمانية التحديثية؛ فبحكم انفصالها عن دائرة الإجماع التقليدى، وغياب لغة التواصل مع المحيط الاجتماعى الواسع، فإنها تبدو عاجزة حتى عن إدخال تعديلات أو بعض الانفتاح السياسى، كما أنها غالبًا ما تحاول أن تعوِّض فقدان الشرعية السياسية بالمبالغة فى استعمال العنف والإكراه، حتى بعض التوجهات الانفتاحية التى لجأت إليها هذه الدول فى مطلع الثمانينيات، بسبب الضغط الذى مارسه سقوط المعسكر الشيوعى، قد التفَّت عليه لاحقًا، مكتفيةً بتجديد مخالبها الاستبدادية وقشرتها الخارجية لا غير. وكل ذلك يبين تهافت مقولة تلازم العلمانية والديمقراطية التى تتشبث بها الكثير من النخب العربية!

* * *

فى آخر هذا البحث، لا يسعنا إلا أن نؤكد على الإسهام المتميِّز الذى قدمه

الدكتور المسيرى للفكر العربى الإسلامى، سواء فى عمله الموسوعى الضخم - الذى سيظل مرجعًا لا غنى عنه لكل باحث عربى -، أو فى بقية كتاباته الموزَّعة بين مشاغل وحقول تخصصية مختلفة. فإليه يعود الفضل فى فتح باب الاجتهاد فى مجالات كانت شبه موصدة أمام المثقف العربى، بسبب غلبة آفة التقليد والتلقى السلبى عن الآخرين، وبسبب التحوُّط الشديد من ولوج باب الاجتهاد والإبداع.

ويبقى أن نؤكد مجدداً أن ما ورد فى هذا البحث من تعقيب ونقاش لا يعدو أن يكون استمراراً واستكمالاً لأعمال الدكتور المسيرى، وليس نقضاً أو تجاوزاً لها.

*

التوحُّدُ مع سارق نار المعرفة .. وإنسانُ ما بعد الحداثة

قراءة مقارنة بين إيهاب حسن والمسيرى

هدى العقّاد *

استحوذت أسطورة بروميثيوس على اهتمام كثير من الأدباء والمفكرين فى الشرق والغرب. فبرومثيوس (سارقُ نار المعرفة من الآلهة فى الأساطير الإغريقية، وواهبُها البشريةَ لتبدأ حضارتها) يرمز إلى ذلك التَّوْق البشرى للحصول على المعرفة مهما كانت الوسائل والسُّبُل، وإلى تلك الرغبة الجارفة فى تجاوز الحدود البشرية والتطلُّع إلى ما يفوقها. ورغم ظهور هذه الشخصية فى عصور سابقة فى بعض الأعمال الأدبية (وخاصةً فى الأدب الرومانتيكى)، إلا أنها قد اكتسبت فى العصر الحالى أهمية خاصة، واتخذت معالم تتناسب والتطورَ التكنولوجى المطرد. ولقد رأينا أن نناقش الأبعاد الرمزية لهذه الشخصية، خاصةً المتعلقة بالنواحى المعرفية والثقافية والأدبية، واخترنا أن نركز على فكر كاتبين بارزين، هما: إيهاب حسن (١٩٢٥) وعبد الوهاب المسيرى (١٩٣٨)، لنوضح تلك الأبعاد الرمزية لهذه الشخصية من منظورين متقابلين.

ومع أن النظرة السريعة لظروف حياة كل من المفكرين قد توحى ببعض التقارب بينهما، فإن أسلوب الحياة الذى اختاره كلٌّ منهما يشير إلى الاختلاف البيِّن فى الرؤية والتوجه. فكلٌّ من حسن والمسيرى مصرىُّ المولد، أمضى قسطًا من شبابه فى

---

* مدرسة بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

مصر، وغادرها فى بعثة حكومية للحصول على الدكتوراه فى الولايات المتحدة، حيث نجح فى الحصول عليها فى الأدب الإنجليزى-الأمريكى، وأثبت تفوقًا ملحوظًا فى هذا المجال. ولكن، بينما فضَّل حسن التجنُّس بالجنسية الأمريكية وإثراء ثقافتها بفكره، آثر المسيرى العودة إلى وطنه ومناقشة الثقافات والنظم المعرفية الكلية الوافدة من الغرب من منظور عربى إسلامى. ومع أن المسيرى قد كرَّس الجانب الأكبر من اهتمامه لدراسة الفكر الصهيونى، فقد نظر إليه أيضًا من منطلق معرفى ثقافى، واستطاع أن يضعه فى منظومته الفكرية الموحَّدة التى تضم جميع اهتماماته.

اهتم كلٌّ من حسن والمسيرى بالتغيُّر المعرفى والثقافى فى عصرنا الحالى، وعلق عليه فى العديد من أعمال. ومن أهم أعمال حسن التى ناقشت هذا التغيُّر: **أدب الصمت: هنرى ميلر و ساموويل بيكيت (١٩٦٨) The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett - تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثى (١٩٧١) The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature- الأدب الأمريكى المعاصر ١٩٤٥-١٩٧٢ (١٩٧٣)** 1945-1972 **Contempordry American Literature - أهداب النقد: تأملات سبع فى الزمن المعاصر (١٩٧٥) Paracricisms : Seven Speculations of the Times - نار بروميثيوس الصحيحة: الخيال والعلم والتغيُّر الثقافى (١٩٨٠) The Right Prometheus Fire : Imagination, Science and Cultural.**

ويُعلِّق حسن على اختياره عنوان كتابه الأخير قائلاً: إن كل عصر يختار بطله الأسطورى، وإنه يرى أن بروميثيوس بسقطته التراجيدية المتمثلة فى تحدى الآلهة هو أنسب الشخصيات تعبيراً عن عصرنا هذا-الذى اقترح حسن أن نطلق عليه عصر ما بعد الحداثة postmodernism، أو ما بعد الإنسانية (ما بعد الهيومانية) posthumanism-فبروميثيوس قد أصبح يرمز «لالتقاء العلم والأسطورة والتكنولوجيا واللغة والأرقام، ويبشر بزواج الأرض والسماء». ويرى حسن أن الخيال قد اكتسب تمكنًا من العلم ورحابة من التكنولوجيا، وأن إنسان هذا العصر قد

توحد مع تلك القوة التى يرمز لها بروميثيوس . واعتبر حسن أن هذا التوحد من أهم سمات عصر ما بعد الحداثة، وأطلق على هذا التوحد مصطلح «الحلولية immanence» . ويتفق المسيرى مع حسن فى أن تلك الرغبة فى التوحد بين الإنسان وبروميثيوس تعبِّر عن الثقافة الغربية فى مرحلة حداثتها الأخيرة، والتى يفضِّل المسيرى أن يطلق عليها مرحلة «العلمانية الشاملة» . ويحلل المسيرى تلك النزعة الإنسانية للتوحد مع قوة خارجية فى كثير من مقالاته وكتبه العربية والإنجليزية، ويطلق عليها مصطلح «الحلولية» . ومن أهم مقالاته التى تتناول هذا الموضوع : **فى أهمية الدرس المعرفى** (٢٠٠٠)، و **العلمانية والحلولية والتفكيكية** Secularism, Immanence and Deconstruction (٢٠٠٠) . ولقد شرح هذا الموضوع أيضًا فى كتابه **رحلتى الفكرية ـ فى البذور والجذور والثمر : رؤية غير ذاتية غير موضوعية** (٢٠٠١)، وفى موسوعته التى ستصدر قريبًا بعنوان **موسوعة العلمانية الشاملة : رؤية جديدة بديلة** .

بدأ اهتمام كلٍّ من حسن والمسيرى بظاهرة الحلولية immanence أثناء دراستهما للأدب الإنجليزى ـ الأمريكى . فلقد لاحظا ظهور هذه النزعة فى الأعمال الرومانتيكية والحديثة، وناقشاها فى أعمالهما النقدية المبكرة، وتتبعا تلك الظاهرة حتى وصلت إلى شكلها النهائى فى العصر التكنولوجى الحديث . ولعل تحليل كلٍّ منهما لهذه النزعة وتعليقهما على التحول، الذى أصبحت تتصف به هذه الظاهرة، بتوحدها مع الفكر البروميثىّ فى شكله الجديد، يوضح اختلاف توجه كلٍّ من المفكرين، ويعطى رؤية شاملة لها من منظورين متباينين، ألا وهما : ذلك الذى يحبذ حلولية الفكر البروميثى كنهاية للتاريخ الإنسانى الهيومانى humanist، وذلك الذى يحذر من مغبة انحسار الفكر الهيومانى من منظور معرفى إسلامى .

فى أواخر الستينات علَّق حسن على ظاهرة الحلولية immanence أثناء دراسته للأصوات المناوئة للتيار الرئيسى الأدبى . ففى كتابه **أدب الصمت** تحدَّث عما أسماه «لغة الصمت»، وهى تلك اللغة التى تستخدمها الأصوات المهمَّشة، خاصةً فى الرواية الغربية، ووجد أنها تستخدم استراتيجيات تحاول عن طريقها أن تصل

بخطابها إلى القارئ، وأن هذا الخطاب يحاول تفكيك القيم المعرفية والفلسفات الكلية المتعارف عليها فى فكر الحداثة. وأدرك حسن أن لغة الصمت غالبًا ما ترافقها رغبةٌ فى التوحُّد مع قوة خارجية، وأكد على أهمية التيار الرومانتيكى الأدبى فى إظهار لغة الصمت والنزعة الحلولية، وعلق على احتفاء الأدباء الرومانتيكيين بهذه النزعة التى تقف الكلمات عاجزة عن وصفها قائلاً: «إنه أدب بدون كلمات، أو ـ لنكون أكثر دقة ـ أدب يحتقر كل شىء إلا اللغة فى أقصى مراحل سحرها وبدائيتها» (**أدب الصمت**، ٢٢).

واهتم حسن فى الكثير من أعماله بالنزعة الصوفية التى تطورت واكتسبت مكانة بارزة فى عصرنا الحالى. فالأدب الصوفى mysticism عامة، وذلك الذى عُرف فى العصر الرومانسى بالبانثيزم pantheism (وَحْدة الوجود، التى تتجلى فى وَحْدة الإنسان مع الطبيعة كقوة يحُلُ فيها الخالق) هما فى نظر حسن إرهاصان لصورة الحلولية فى عصر ما بعد الحداثة (**أهداب النقد**، ٨٦). ففى هذه التجارب النفسية يتحد الإنسان مع الخالق والطبيعة، ويتجاوز حدود ذاته الإنسانية، ويصل إلى رحابة تفوق البشرية، وبذلك يتخطى مفهوم الزمان والمكان. ويعتبر حسن كلاً من وردزورث Wordsworth وكوليردج Coleridge ممثِّلين لظاهرة الحلولية فى المرحلة الأولى، حيث إن كوليردج يتحدث عن رغبته فى أن يَوحِّد بين المتعدِّد والواحد. ويجد أن كلاً من كيتس Keats وشيلى Shelley يمثلان المرحلة التالية، فكيتس يتحدث عن «المقدرة السلبية» negative capability، وهى نوع من التوحد مع العالم الخارجى ينشأ من عجز العقل عن التوصل إلى حقائق يقينية. أما شيلى فيناقش مقدرة الإنسان على التجاوز من خلال عمله **بروميثيوس طليقًا** Prometheus Unbound، ويظهر أن الحب يستطيع أن يتجاوز الدوافع الشيطانية والرغبة فى التمركز حول الذات.

ويعلق حسن على رواية فرانكنشتاين Frankenstein لمارى شيلى Mary Shelley قائلاً: إنه يتفق مع هارولد بلوم Harold Bloom فى أن هذا العمل الأدبى يبين ضرورة مواجهة النزعة البرومثية لأنها ترحب بتزايد الوعى مهما كان الثمن

باهظًا، حتى وإن كانت الكاتبة لا تعى ذلك (**نار بروميثوس**، xiv). وهكذا استخلص حسن من دراسته أن لغة الصمت - أو ما أطلق عليها بعد ذلك ظاهرة عدم التحديد - غالبًا ما تواكبها ظاهرة الحلولية immanence . . «فعلى حدود لغة الصمت يؤرق حُلْمُ الحلولية الأدب»، فيوقظه من تيار الأدب التقليدى (١١٨).

ويعطى حسن أهمية خاصة لولت ويتمان Walt Whitman كرائد للشعر الأمريكى، ولفكر ما بعد الحداثة. فيرى أنه، باحتفائه بالحلولية، قد عبَّر عن الوجدان الأمريكى، كما أنه تنبأ بمزاج عصر ما بعد الحداثة. فهو فى أعماله يصف التجارب اللاتاريخية، وينظر إلى ما هو كائن الآن على أنه الأبدى، وإلى اللحظة الحالية على أنها الكمال، حيث روحُ الشباب وحكمة الشيخوخة (**لغة الصمت**، ٧). ويعلق قائلاً: «إن ويتمان لم يكن يخشى التاريخ كما يظن البعض، بل إنه كان يخشى فقط أن يُفسد التاريخ حُلمَه اللاتاريخى» (٤٥، ٤٦). ولذلك نجد أنه كان يتتبع إيقاع عواطفه فى أعماله الأدبية ولا يخضع لمقتضيات التاريخ (٦٦). وفى كتابه **أهداب النقد** يشارك حسن الشاعر الأمريكى إعجابه بالحضارة الأمريكية، التى استطاعت أن تنفض عنها تاريخ العالم القديم، وتسعى لاستغلال طاقات العقل البشرى، فتغزو القرن العشرين، وتضع فى قبضتها القمر. فرغم اعتراف حسن: «إن أمريكا قد ساهمت بجشعها فى صنع تاريخ مدمِّر»، إلا أنه ما يزال يرسم لها صورة مستقبل مشرق، ويعلق قائلاً: «إن رجال ونساء أمريكا يحلمون بعالم يتجاوز الصراع والآلام، عالمٍ إنسانى ومتجاوز للإنسانية فى نفس الوقت»(١٧٦).

ويؤكد حسن تفضيله الثقافةَ الأمريكية واتجاهَها الحلولى، فيعلق بأن الثقافة الأمريكية قد أحسنت صنعًا بنبذ التيار الثقافى الأوربى واعتناق ثقافة خاصة بها. ويرى أن ماثيو آرنولد Mathew Arnold قد جانب الصواب عندما قال إن مدخل الثقافة هو الانسجام والكمال، وإن غيابهما يعرِّض للفوضى وللأخلاقيات الفجة، كما هو الحال فى الثقافة الأمريكية. ويعلق قائلاً: «إن آرنولد قد عجز عن سبر غور الثقافة الأمريكية. فالأشياء التى كان يراها غريبة وغير مستحبة ليس من الضرورى أن تتعارض مع الكمال والانسجام الذى يجسِّد المثل الأعلى، فقد تكون تلك الصفات

تعبِّر عن الحركة المستقبلية». ويستند على قول فوكُو Foucault إن مصطلح الفوضى مثله كمثل مصطلح العدمية يُستخدم لرفض كل ما هو جديد. ويرى أن الوجدان الأمريكى يحبذ شكلاً للخطاب يختلف عن ذلك الذى يتبناه التيار الأوربى الرئيسى، وأن الخطاب الأمريكى يتسم بعدم التحديد والحلولية (**نار بروميثوس**، ٩٧).

ويخلص من ذلك إلى أن تيار ما بعد الحداثة قد نقل ظاهرة الحلولية من الهامش إلى المركز، وأن التيار الثقافى الأمريكى قد تجاوز حدود أمريكا وأصبح الآن تياراً عالميًا. ويوضح أن الإنسان فى عصر ما بعد الحداثة لم يعد يطمح إلى التوحُّد مع قوة إلهية متجسِّدة فى الطبيعة. فلقد توحد مع بروميثيوس (سارق نار المعرفة) الذى يجسِّد التقدُّم التكنولوجى الحديث. وبذلك فإن ظاهرة الحلولية immanence قد نزعت عنها جميع المفاهيم الميتافيزيقية المرتبطة بالخالق، وأصبحت ظاهرة علمانية تعبِّر عن تقدُّم البشرية. ويُعلِّق حسن قائلاً: «إن فكرة وَحْدة الوجود الرومانتيكية مرت بتحوُّل إحيائى mutation حاسم، وإن كانت لا تزال تحتفظ بفكرة توحد الواحد والمتعدِّد، ولكن بصورة جديدة» (**تقطيع أوصال أورفيوس**، ٢٧١). ففى عصرنا الحالى خلعت الحلولية immanence ثوب القداسة، وأصبحت فى حاجة إلى معادلة جديدة تختلف عن تلك التى كانت سائدة فى العصور السابقة. فعندما توحد الإنسان مع نار بروميثيوس التكنولوجية «اكتسب وعيُه رحابةً فاقت اتساع العالم كله، ومن ثَمَّ؛ فإن هذا الوعى قد امتد وتوحد مع المحيط الخارجى، وشكَّل تجربة صوفية جديدة، أكسبته معرفة مباشرة، لا تَحُدُّها قيود الفكر الهيومانى التى كانت سائدة فى عصر الحداثة، والتى كانت تطوِّق الوعى الإنسانى من جميع الجهات وتشكل تجربته» (**إشاعات التغيُّر**، ١٣٣). ورغم أن حسن يدرك أن الشخصية البرومثية تنطوى على نقاط ضعف، إلا أنه يأمل أن تحصل الإنسانية على نار معرفية تخلو من تلك العيوب المرتبطة بالشخصية البرومثية. فهو يتمنى أن يتخلص بروميثيوس الجديد من جنون غطرسته وذكائه الذى لا يستند على أساس، ومن تلك الأقوال الفجة التى ارتبطت بشخصية فاوست Faustus، وأن يهَبَ البشرية هذه المرة ناراً معرفية صحيحة تخلو من الأخطاء السابقة (**نار بروميثيوس**، xiii).

أما المسيرى فقد لفتت نظرَه ظاهرة الحلولية فى مرحلة مبكرة أيضًا، وذلك أثناء كتابته لأطروحة الدكتوراه التى قارن فيها بين وردزورث و ويتمان. وقد توصل المسيرى إلى نتيجة تتفق ورؤيةَ حسن فى بعض النواحى وتختلف فى البعض الآخر. فلقد لاحظ المسيرى - مثل حسن - أن ظاهرة البانثيزم كنوع من الحلولية قد تطورت واتخذت شكلاً مخالفًا فى عصر ما بعد الحداثة، وإن كانت لا تزال تحتفظ ببعض سماتها. ولكن المسيرى يؤكد أن الرغبة فى الذوبان الكامل فى الطبيعة ليست السِّمةَ الغالبة على الشعر الرومانتيكى الإنجليزى كما يظن البعض. ورغم اعتراف المسيرى بأن بعض أشعار وردزورث تمثل ظاهرة الحلولية، إلا أن دراسته إياه قد أظهرت - بعكس ما يظنه الكثيرون - أن صفة الحلولية ليست بالصفة الغالبة فى أعماله. فلقد توصل إلى أن أعماله الخالدة تصور النفس البشرية بتركيبتها المعقدة، فى صراعها بين الرغبة فى التوحُّد مع قوة خارجية، والقدرة على التجاوز والاعتراف بخصوصية الإنسان ككائن منفصل عن الطبيعة (**رحلتى الفكرية**، ٣١٥). ويوضح المسيرى أن الشعراء الرومانتيكيين قد يلجأون إلى الحلولية لتقودهم إلى الإيمان. فهذه الحلولية تشعرهم بأن العالم ليس شيئًا ماديًا فقط، بل إنه ينبض بالحياة والقداسة. ويعتبر المسيرى أن هذه الخطوة يجب أن يتجاوزها الشاعر ليصل إلى «المبدأ الواحد الكامن وراء الأشياء المتعددة، المفارق لها». وأن هذا هو ما نجح فيه الكثير من الشعراء الرومانتيكيين بدرجات مختلفة. فمع أن البعض ظل حلوليًا، مثل كيتس وشيلى، إلا أن البعض الآخر استطاع التجاوز ليصل إلى رؤية إيمانية حقة مثل وردزورث وكوليردج (٣٦١).

ويختلف تفسير المسيرى لرواية فرانكنشتاين عن رؤية حسن. فالمسيرى لا يرى أنها تنطوى على رغبة كامنة فى اكتساب القوة البرومثية (كما يعتقد حسن)، بل يجد أنها تعكس خوف الإنسان الغربى من التحول الذى سيصيب البشرية من حلولية الإنسان فى إنجازاته العلمية وخضوعه لقوانينها، والتجريب المتحرِّر من القيمة والغاية الذى يدمر إنسانيته ويُفقده القدرة على التحكُّم فيما حوله (**العلمانية والحلولية والتفكيكية**، ٧٢ - **رحلتى الفكرية**، ٢٠٩، ٢١٠). فالمسيرى لا يعتبر الحلولية مرحلة يتجاوز فيها الإنسان طبيعته البشرية كما هى الحال مع حسن، بل إنه يؤكد أن تجاوز

الإنسان لا يتحقق إلا بمعرفته قيمتَه ككائن يَنْفصُل الطبيعة/ المادة ويتجاوزها، ويأمل فى الوصول إلى المُثُل العليا، ولكنه لا يصل إلى التوحد مع الخالق المفارق (**موسوعة العلمانية**).

تبعًا لذلك نجد أن المسيرى يفضِّل تيار الفكر الأوربى الهيومانى على الاتجاه الأمريكى الحلولى. فبينما يظهر إعجابه برؤية وردزورث كممثل للفكر الأوربى، يُبدى اعتراضًا شديدًا على رؤية ويتمان، التى تعبِّر عن الاتجاه الأمريكى الحلولى. ويؤكد المسيرى أن دراسته لكلٍّ من وردزورث و ويتمان أظهرت له أن التشابه بين رؤيتهما سطحى، إذ أنه لا يتعدى كونَهما ينتميان إلى الفكر الرومانتيكى. ويوضح المسيرى أنه وجد فرقًا كبيرًا بين رؤية كلٍّ من الشاعرين. فوردزورث لا يمكن اعتباره شاعرًا حلوليًا، فهو عندما يتكلم عن «العودة إلى الطبيعة؛ فهو يعود إليها فقط للحظات قصار» (**رحلتى الفكرية**، ٣١٥). ويرجع المسيرى مقدرة وردزورث على تجاوز الحَلولية إلى حسِّه التاريخى. «فوردزورث يُغازل الحلولية وحسب... ولكنه لا يسقط فيها أبدًا»، إنها بالنسبة إليه «مجرد صورة مجازية أو لحظة. ولحظات الشَّطْح الصوفية لحظات مؤقتة». ويُعلق المسيرى قائلاً: «إن الشاعر الذى يطلق عليه «شاعر الطبيعة» ليس بشاعر حلولى؛ فهو لا يفقد ذاته فيها، فهو يستند إلى تراث تاريخى قوى وإيمان عميق بالإنسان (وبالإله، الذى لا يتجلى فى الصوت الداخلى فحسب، وإنما من خلال طقوس اجتماعية). وبالتالى؛ فهو فى واقع الأمر شاعر الإنسان فى لحظات حزنه وفرحه» (٣١٣، ٣١٤).

وعلى قدر إعجاب المسيرى بحسِّ وردزورث التاريخى وشعوره بخصوصيته كإنسان، كان تحفُّظه الشديد على أشعار ويتمان التى ترفض الاستناد إلى التاريخ وتطمح إلى الحلولية. فمع أن المسيرى يتفق وحسن فى أن رؤية ويتمان الحلولية هى مؤشر لمزاج عصر ما بعد الحداثة، فإنه يرفض ذلك الفكر الحلولى، ولا يشارك حسن إعجابه بتجارب ويتمان الشعرية. فويتمان بالنسبة للمسيرى يرمز «للسيولة والعدمية واللامعيارية التى تهدِّد الإنسان» (٣٠٨). وقد توصل المسيرى فى أطروحته التى قدمها للحصول على الدكتوراه إلى أن نزعة ويتمان الحلولية هى التى

تدفعه إلى الهروب من التاريخ ومن التركيبة الإنسانية. ويعطى المسيرى أهمية قصوى لمدى إدراك الفنان للحس التاريخى، إذ أنه يعتبره مقياسًا للنضج البشرى، ولذلك فهو يعترض على طريقة ويتمان فى عرض رؤيته، حيث يظهر التاريخ فى أشعاره وكتاباته النقدية «كجثة وعبء ثقيل يحاول الإنسان قدر طاقته أن يتخلص منه، حتى ينطلق من نقطة الصفر (ونقطة الصفر هذه تشبه أمريكا التى رفضت التاريخ الأوربى لتبدأ من جديد بلا أعباء أخلاقية ولا تراث تاريخى)» (٣١٤). ولذلك فإن المسيرى لا يصف أعمال ويتمان بأنها «لاتاريخية»، كما يفعل نقاد الأدب، بل إنه يؤكد أنها أعمال معادية للتاريخ، ومن ثَمَّ معادية للإنسانية. فإنكار ويتمان للتاريخ يؤدى إلى إنكار مقدرة النفس البشرية على تجاوز الطبيعة/ المادة. وهذا يقود بالضرورة إلى تفكيك الإنسان وحرمانه من خصوصيته، ككيان مركَّب، وحلوله فى الطبيعة/ المادة (٣٠٨).

ويشرح المسيرى التحول الذى طرأ على الفكر الحلولى فى أعمال ويتمان فيعلق قائلاً: «إن شعر ويتمان حلولى صوفى مادى، يعادل بين الروح والمادة ويقرن بينهما» (٣١٣). فقد لاحظ المسيرى أن الطبيعة فى أشعار ويتمان لم تعد تحمل تلك القيم الروحية التى يتغنى بها الشعراء الرومانتيكيون الإنجليز، «فشعر ويتمان يتغنى بالمادة والجنس والكهرباء والجاذبية الأرضية -التى يرى أنها تشبه الجاذبية الجنسية! فالإنسان ما هو إلا جزء لا يتجزأ من الكون، ووعيه لا يتجاوز الطبيعة. وعداؤه للإنسان-المركَّب التاريخى- يترجم نفسه إلى عداء للتاريخ، يتضح فى محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ واليوتوبيا التكنولوجية». ويعلِّق المسيرى قائلاً: «إن ويتمان كان يرى أن أمريكا هى الفردوس الأرضى، قمة كل التطور التاريخى السابق، فهى دولة العلم والتكنولوجيا التى ستهدم التاريخ وتعلن نهايته» (٣١٤).

ومن هذا؛ يتضح أن تجربة ويتمان الشعرية تعتبر إرهاصًا لذلك النوع من الحلولية الذى يتحد فيه الإنسان مع إنجازاته العلمية الحديثة. وهكذا تحولت الحلولية من مفهوم دينى إلى مفهوم علمانى. ويشرح المسيرى ذلك قائلاً: «إن جوهر المثالية الأمريكية هو «عَلْمَوَة» Scientize (نسبة إلى علم الروح والشرائع اليونانية» (٣١٤). ومن هذا يتبيَّن أن النموذج المهيمن على الثقافة الأمريكية يشجع الفكر الحلولى المادى، بعكس الثقافة

الإنجليزية التى تستند إلى تراث تاريخى طويل، يجعل معظم أدبائها يشعرون بأهمية تصوير النفس البشرية المركبة بكل أبعادها. ويعلق المسيرى على دراسته للنموذج المهيمن بأنه لا يقصد بذلك أن جميع الأفراد يتصرفون طبقًا لتلك النماذج؛ فهو يعرف أن حياة الأفراد أكثر ثراءً وتركيبًا من أى نموذج، ولكنه يريد أن يوضح الفرق فى التوجه العام بين ثقافة وأخرى (١٥٩).

ولقد ضمَّن المسيرى بعد ذلك فكر الحلولية فى منظومة تحليلية شاملة يشرح فيها وجهة نظره. فأوضح أنه رغم وجود المنظومات الحلولية كامنة فى فكر الحداثة الغربى، فلابد أن نتتبع هذه الظاهرة كنزعة فطرية يشعر بها جميع البشر، وإن كانت قد تجد منا مشجعًا فى بعض الثقافات. ورغم أن المسيرى يدرك أن نزعة الحلولية لها جاذبية شديدة لدى الكثيرين، وذلك لأنها تخاطب نزعة كامنة فيهم ـ فإنه يؤكد أنها لا تساعد الإنسان على التجاوز، بل هى نزعة بدائية. ومنظومة المسيرى التحليلية تتلخص فى أن الإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن أن تُردَّ إلى ما دونها: الطبيعة/ المادة. فالإنسان تتنازعه نزعتان: الأولى أطلق عليها «النزعة الجنينية» أو «الرَّحمية»، والثانية أسماها «النزعة الإنسانية» أو «الربانية». وهو يرى «أن النزعة الجنينَية نزعة حلولية تدفع الإنسان إلى التوحُّد مع قوة خارجية، إلا أنها نزعة هروبية من الواقع الإنسانى إلى عالم بسيط أُحاديِّ البُعد. إنها رغبة فى الارتداد إلى رَحم الأم، حيث يعيش الجنين بلا حدود ولا قيود، ولا يفصله فاصل مادى أو معنَوى عن رحم الأم». أما «النزعة الإنسانية» أو «الربانية» فهى التى تشجعه على «تجاوز الطبيعة/ المادة وعالم المعطيات المادية والشيئية، نزعة حول انفصال الجزء عن الكل، والفرد عن المجموع، والإنسان عن الطبيعة». ولذلك فإن الإنسان يجب ألاَّ ينساق وراء النزعة الرَّحمية، لأنها نزعة حلولية «ورغبة فى الهروب من عبء الهُوية، والتركيبية، والتَعددية، والخصوصية، والإنسانية المشتركة، والقيم الإنسانية، والأخلاقية العالمية، والحدود (بمعنى العقوبة، وبمعنى التعريف، وبمعنى الحدود النفسية)، والزمان والمكان، والمقدرة على التجاوز» (**موسوعة العلمانية**). فقيمة الإنسان هى فى مقدرته على تجاوز النزعة الحلولية والتمسك بخصوصيته، ككائن حباه الله بنزعة ربانية. ويخلُص المسيرى من ذلك إلى أن الأعمال الأدبية الخالدة

هى التى تصوِّر الإنسان كظاهرة مركبة، تتصارع فيها كلتا النزعتين، وأن أية ثقافة حلولية لا تستطيع أن تخاطب النفس البشرية بتركيبيتها المعقدة، وأن الثقافات الإنسانية التى يجب أن نحافظ عليها هى تلك التى تستند على منظومة تفسر النفس البشرية المركبة.

ويتتبع المسيرى تطور المنظومات الحلولية تاريخيًا، سواء أكانت روحية أم مادية. فيجد أن الحلولية الروحية قد عبَّرت عن نفسها فى منظومات مثل الغنوصية اليهودية وغلاة المتصوفة، وأن الحلولية المادية يمكن تتبُّعها فى الحركات الفلسفية العدمية - مثل السفسطائيين، الذين لا يجدون فى العالم سوى الحركة -، وأن ما يجمع كلَّ تلك الفلسفات هو إنكارُها فكرةَ الإله المفارق والإنسان المنفصل عن الكائنات الطبيعية والمتجاوز للطبيعة/ المادة (**موسوعة العلمانية**). ويتفق المسيرى مع حسن فى أن المنظومات الحلولية كانت موجودة فى مرحلة الحداثة فى حالة كمون، ولكنه يختلف معه فى رؤيته لفلسفة ما بعد الحداثة الحلولية. فهو لا ينظر إليها كنهاية سعيدة لمرحلة تطور فى تاريخ البشرية، بل يجدها استفحالاً لظاهرة كامنة تهدد البشرية. فالمشروع التحديثى الغربى، بتشجيعه للفكر العلمانى secularism، أدى إلى تفاقم هذه الظاهرة. فقد استند هذا المشروع فى مرحلته الأولى على فلسفة تفصل بين الدين والمجالات الاقتصادية، وذلك فى نهاية القرون الوسطى. وتبع ذلك فصل الدين عن السياسة فى عصر النهضة. ولكنه لم يتطرق إلى الأديان بقيمها الإنسانية، معتبراً أن ذلك من الأمور المرتبطة بالحياة الخاصة بالأفراد، ومن ثَمَّ فهى بعيدة عن اهتمامه ولا يجب التدخل فيها (**العلمانية والحلولية والتفكيكية**). ولذلك؛ فقد مارس الأشخاص حياة مزدوجة، ففى العمل كانوا يتعاملون بمنطق الفلسفة العلمانية، وفى حياتهم الخاصة كانوا يخضعون للدين وقيمه. ويطلق المسيرى على هذه المرحلة «العلمانية الجزئية» أو «العقلانية المادية الصلبة». ولكن هذه الفلسفة العلمانية ما لبثت أن تغلغلت فى جميع أمور الحياة وأصبحت «فلسفة علمانية شاملة» (**موسوعة العلمانية**). فأصبحت لكل علم «مرجعيتُه» هى ذاتُه، وقوانينُه بدون الرجوع لأية قيمة شاملة، سواء أكانت إنسانية أم أخلاقية أم دينية. . . وأصبح كل مجال فى حالة توحد وانفصال عن غيره ويحتوى على مركزه

ومعناه، وهذا أدى إلى عالم مجزأً منفصل عن القيم الإنسانية» (**فى أهمية الدرس المعرفى**، ٥٩). وشجع ذلك على قيام فلسفات حلولية لا تقف ضد الديانات العالمية التقليدية فحسب، وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة أيضًا، أى ضد أية فلسفة ميتافيزيقية. ويطلق المسيرى على تلك المرحلة «العلمانية الشاملة» أو «الحلولية المادية السائلة»، ويرى أن فلسفة هذه المرحلة هى التى أنتجت ذلك الفكر التفكيكى الحلولى لما بعد الحداثة. ويعلق المسيرى قائلاً: «إن ذلك يفسر عودة الفكر الوثنى الحلولى للظهور فى الأعمال الأدبية، بعد أن فَقَدَ الإنسان إطاره المرجعى والمعرفى والأخلاقى، كما أنه يبين علة هذا الاتجاه الذى ينزع القداسة عن المقدس، ويخلع القداسة على غير المقدس. ففى عالم الحلولية المادية السائلة يصبح أىُّ تمييز معرفى أو أخلاقى أو جمالى مستحيلاً» (**موسوعة العلمانية**).

وقد لاحظ المسيرى تزايد الاهتمام بشخصية بروميثيوس كصورة مجازية تعبِّر عن توحُّد الإنسان مع المعرفة التكنولوجية. ورغم اتفاق المسيرى مع حسن فى أن هذه الشخصية تعبِّر عن ثقافة ما بعد الحداثة بعلمانيتها الشاملة، إلا أنه يرفض اعتبارها مجسِّدة للتيار الفكرى العالمى. فهذه الشخصية لا تصلح كمجاز يعبِّر عن المجتمعات التى ما تزال تؤمن بالأديان الكتابية وقيمها المعرفية، فهناك تباين فى الركائز الأولى لقصة الخلق بين التراث الدينى والأسطورة الإغريقية. فصورة بروميثيوس، الذى سرق النار وأعطاها للبشر لكى تبدأ الحضارة البشرية، هى صورة تفترض أن العلاقة بين البشر مبنية على الصراع، حيث تكون الغلبة فيه لمن هو أقوى. وبذلك تشجع على الفكر الإمبريالى. كما أن هذه الصورة لا تنزِّه الخالق عن مخلوقاته، بل تجعله طرفًا فى هذا الصراع، وبذلك تعتبره كمركز للكون موجود بداخله. وهذا يختلف عن المعارف الإسلامية، التى توضح أن «الله نور السماواتِ والأرض»، أى أنه مركز غير منظور يمنح العالم التماسك، دون أن يَحُلَّ فيه (**فى أهمية الدرس المعرفى**، ١٢، ١٣).

ويؤكد المسيرى أن الوجدان العربى الإسلامى لا يمكن أن يتقبل فكرة الحلولية بين الإنسان وبروميثيوس. فعصيان بروميثيوس يشبه عصيان إبليس، الذى انتهى به المطاف

إلى اللعنة الربانية. فتلك المعرفة التى يحملها إلينا بروميثيوس، فى ثوبه الجديد، تشعرنا بالتوجس؛ لأننا نتوقع أن تكون أيضًا منافية للقيم الإنسانية والأخلاقية والدينية. فمفهوم القيمة مرتبط بفكرة الحدود، والثورة البرومثية ثورة ضد الحدود، تمامًا مثل الحلولية التى تزيل الحدود بين الخالق والمخلوق وبين الإنسان والطبيعة. إن هؤلاء الذين يروجون لتيار ما بعد الحداثة، ويتوقون للتوحد مع برومثيوس، لن يختلف مصيرهم كثيراً عن فاوست، وذلك لأن برومثيوس سيقدم إليهم علمًا لا ينفع. فهم يعيدون قصة آدم الذى وقع فى حبائل الشيطان وحاول أن يأكل من الشجرة المحرَّمة. إن تمجيد تلك الشخصية الأسطورية يظهر مدى تغلغل الفلسفة العلمانية الشاملة فى نفوس البعض، مما جعلهم يتوحدون مع برومثيوس ويقدسون الحياة المادية المنفصلة عن القيم. ويلفت المسيرى نظر القارئ إلى أنه لا يعنى بقوله هذا رفضَ التقدم العلمى، لأن ذلك أمر غير معقول طبعًا، ولكنه يرفض حلولية الإنسان فى عالم التكنولوجيا المتجسدة فى برومثيوس، وخضوع الإنسان لقوانين المادة، التى لا تفرِّق بين الخير والشر والعدل والظلم (**رحلتى الفكرية**، ٢٠٢، ٢١١).

ومن هذا المنطلق نجد أن كلاً من حسن والمسيرى يرسم صورة مخالفة للإنسان المتوحد مع برومثيوس. فيرى حسن أن علينا أن نراجع ونعيد النظر فى رؤيتنا re-vision لإنسان هذا العصر. فقد لاحظ أن إنسان هذا العصر يمر بتغيير جذرى، يجعلنا نعيد النظر فى أفكارنا المسبقة عن النفس البشرية. فإنسان هذا العصر له مواصفات تختلف عن إنسان العصور السابقة، ولذلك فإن الفلسفة الهيومانية لم تعد تصلح له، وعلينا أن ندرك أننا فى عصر ما بعد الهيومانية، «وأن خمسمائة عام من اعتناق الفكر الهيومانى قد تكون وصلت إلى نقطة النهاية، وأن الفلسفة اليونانية قد تكون تحولَّت، دون إرادتنا، إلى ما يمكن أن نطلق عليه ما بعد الهيومانية. إن شكل الإنسان بذراعيه ورجليه الذى أبدعه ليوناردو قد اخترق الدائرة والمربع، اللتين كانتا تطوقانه، وانتشر فى الكون!». لقد اكتسب وعيه رحابة لم يسبقها نظير، بعد أن توحد مع برومَثيوس فى ثوبه الجديد (**نار برومثيوس**، ٢٠١).

لقد فكَّك وعيُ الإنسان فى عصر ما بعد الهيومانية النظريات الكلية، سواء أكانت تعبِّر عن مفاهيم دينية أم علمانية. وبذلك اكتسب إنسان هَذا العصر قوةَ

وذكاءً إلهيين. ويلاحظ حسن التشابه بين تجربة إنسان ما بعد الحداثة وتجربة الغنوصية، فيعلق قائلاً: «إن تجربة إنسان ما بعد الحداثة فى توحده مع بروميثيوس هى نوع جديد من الغنوصية، التى تحتفظ بالناحية الروحانية، ولكنها لا تزدرى الناحية المادية ولا تراها شراً يجب التخلص منه لخلاص البشرية». ويقتبس حسن قول تيليارد دى شاردن Teillard De Chardin وهو يقول: «إن مجالاً عقليًا noosphere سوف يغلِّف الأرض». ويعلق بأن عصر ما بعد الحداثة يعنى موت الإنسان قائلاً: «إن هؤلاء المفكرين لا يعنون بالطبع الموت الحرفى للإنسان، ولكنهم يعنون انتهاء الصورة الإنسانية المتعارف عليها». ويرى حسن أن علينا أن نطور من فكرنا الفلسفى لنواجه موضوع الذكاء الصناعى المعقد، الذى لم يعد مجرد جزء من الخيال العلمى، بل إنه قد أصبح الآن جزءاً من حياتنا، يعيش بيننا ونتعامل مع إنجازاته بصورة متزايدة. ويتساءل عما إذا كان هذا الذكاء الصناعى سوف يتفوق على الذكاء البشرى، أم أنه سيُكسبه فقط رحابة واتساعًا فى الأفق. ويعلق قائلاً: «إنه لا يستطيع أن يجزم بما سيحدث، ولكنه يلاحظ أن الذكاء الصناعى - المتجسِّد فى أبسط آلة حاسوب إلى أعقد عقل إلكترونى - قد ساعد على تغيير صورة الإنسان، وعلى تعديل مفهوم ما هو إنسانى. ويقتبس قول نوربرت وينر Norbert Wiener بأن الصورة الإنسانية المتعارف عليها قد تبعثرت، واكتسبت الذات سيولة، وأصبحت مادةُ الجسد النارَ، وليست الحجرَ (**نار بروميثيوس**، ٢٠٣، ٢٠٤). ويأمل حسن فى أن يستطيع الوعى البروميثى لإنسان هذا العصر أن يَرْتُق جميع الصدوع، سواء أكانت داخلية فى النفس البشرية أم خارجية بين البشر (١٩١).

وهكذا؛ فإن الشخصية الأسطورية البروميثية اكتسبت فى عصر ما بعد الحداثة شكلاً جديداً، وإن كانت لا تزال تحمل نفس المضمون الكلاسيكى، ألا وهو ذلك التَّوْقُ البشرى للوصول إلى أقصى درجات المعرفة مهما كان الثمن. ويعلق حسن على ذلك الدور المجازى الذى يقوم به بروميثيوس فى عصر ما بعد الحداثة قائلاً: «إن بروميثيوس - هذا الصوفى المتخطى للآلهة، والمراوغ، وواهب النار، وصانع الثقافة - هو الذى يقوم بالدور الرئيسى على مسرح أحداث الحياة الراهنة. إنه يقوم

بعرض مسرحية الزمان والمكان وعذابه. أما نحن؛ فلقد توحدنا معه، وأصبحنا نقوم في هذه المسرحية بدورين في نفس الوقت: دور المتفرج، ودور المشارك في عرض مسرحية عذابنا وعبثنا!» (٢٠٧). ويرسم حسن صورة مجازية لإنسان هذا العصر، تعبِّر عن بعثه في حالة أفضل، قائلاً: «لقد توحدنا مع الأرض والسماء ونار المعرفة في صورة طائر العنقاء. نحن الآن نتحرك في عالم دائم التغيُّر، وحتى الموت قد أصبح عاجزاً عن أن يصيبنا بالإرهاق أو التعب» (٢٠٧). ويرجع هذا التغيُّر إلى قدرة العقل البشرى فيقول: «لقد اتسعت الذات، وتجاوزت حجم العالم الضخم، بل وفاقته اتساعًا، حتى أصبحت الحقيقة هي إعلان عن قدرة العقل» (**أهداب النقد**، ٨٦). وهكذا يقدم حسن إنسان ما بعد الحداثة المتوحِّد مع نار بروميثيوس المعرفية بمزيج من الانبهار والرهبة.

ورغم أن حسن يتجنب الإدلاء بأية آراء يقينية (لأنه مؤمن بعدم التحديد في النقد)، فإن الصورة العامة التي يرسمها لإنسان ما بعد الحداثة تبدو متفائلة بهيجة. فهو يأمل أن تكتسب فلسفة ما بعد الحداثة كونيةً حلوليةً بسبب التقدم المطرد في وسائل الإعلام، وأن تستظل البشرية جمعاء تحت مظلتها. ويقتبس قول مارشال ماكلوهان Marshall Macluhan حين يقول: «إن العقل الإلكتروني يَعد البشرية، بقدراته التكنولوجية، بظروف سعيدة تجعلها تبدو كأنها تحتفل بعيد جماعي تحصد فيه ما زرعته في السنوات السابقة pontecostal condition، حيث ستتضافر الجهود، ولا يصبح أمام البشرية غير أن تخطوَ خطوة صغيرة، ما إن تتجاوزها حتى تتوحد المفاهيم، ألا وهي نبذ اللغات العديدة وتبني لغة موحدة» (١٢٢). فالحلولية في عصر ما بعد الحداثة هي توحُّد الوعي مع اللغات والإعلام والتكنولوجيا الجديدة، واكتسابه رحابة لم يسبق لها نظير. ويأمل حسن أن يُلغي هذا العصر المسافة بين الواقع والمثل الأعلى، وأن يكتسب الوعي قوته من إنجازاته العقلية (**إشاعات التغيُّر**، ١٣٣).

ومع أن تلك اللهجة المتفائلة بدأت تَخفُت في أعمال حسن منذ أواخر الثمانينيات، فإنه لم يستطع أن يخرج عن دائرة الفكر البرومثي الحلولي. فلقد أصبح حسن جزءاً من هذا العالم الذي ساهم في صنعه، يدور في فَلَكه، ولا

يستطيع أن يتجاوزه. فى الورقة التى قدمها فى المؤتمر الثانى للنقد العالمى، المنعقد بالقاهرة سنة ٢٠٠٠، اعترف بأن فكر ما بعد الحداثة لم يحقق الآمال الواسعة التى كان يطمح إليها، ومع ذلك فإنه يأمل أن تستطيع الثقافة فى عصر العولمة بمساعدة الإعلام أن توحد بين الشعوب. وهو يرى أن النزعة الحلولية البرومثية إذا استندت على الفكر البرجماتى الأمريكى المتمثل فى كتابات وليم جيمس فإنها ستستطيع أن تنشر الحب بين البشر، فيتجاوزوا مرحلة الصراع، التى يرى أن سببها هو ذلك التمسك بالقوميات والتى يعتبرها سجنًا للإنسان.

أما عن المسيرى فقد وقف موقف المعارض لتلك الحلولية البرومثية منذ مرحلة مبكرة من عمره. فمع أنه يتفق مع حسن فى أن توحُّد الإنسان مع التكنولوجيا والإعلام سيُغيِّر من صورته تغيُّرًا جذريًا، فإنه ينفى تمامًا تلك الصورة التى رسمها له حسن، سواء أكانت صورة البطل التراجيدى العبثى البرومثى، أم صورة الإنسان المستمتع بجنى ثمار الإنجازات العلمية. أما عن صورة البطل البرومثى؛ فإن المسيرى يشك فى أن الإنسان العادى يستطيع أن يقوم حتى بذلك الدور. فلقد لاحظ المسيرى أن المجتمع الأمريكى فى الستينيات - أثناء إقامته فى الولايات المتحدة - كان قد بدأ يعانى من استفحال التيار المادى الحلولى، ومع ذلك فإنه نادرًا ما وجد صورة «ذلك الإنسان الفاوستى، البرومثى، الذى يقف وحيدًا فى الكون يُملى إرادته، عالمه الداخلى من صنعه، وهو يحاول أن يفرضه على العالم الخارجى من حوله»، فهذه الشخصية لا توجد إلا فى الأعمال الأدبية! ويضيف: «إن الغالبية الساحقة من الناس ليست عندها مقدرات نقدية عالية ووعى بالذات. وهى فى حالة عدم الثقة بالنفس تستمد صورتها لنفسها من الإعلام» (**رحلتى الفكرية**، ٤٥).

أما عن توحُّد إنسان هذا العصر مع بروميثيوس المجسِّد لقوة التكنولوجيا والإعلام، فإن المسيرى لا يرى فيه تلك الصورة البهيجة التى رسمها له حسن. فحلولية الإنسان فى التكنولوجيا معناها خضوعه لقوانين الطبيعة/ المادة. فهذا التعلق الشديد بالمنجزات التكنولوجية، والذى بلغ حد التوحُّد معها، فى حاجة إلى مراجعة لدراسة مدى الفائدة التى تعود على البشرية منه. فَصْلُ القيمة عن العلم

يجعلنا نتوجس من الاتجاه الذى تتجه نحوه الدراسات التكنولوجية، والعائد الروحى والنفسى الذى يعود منها على البشرية. فالمسيرى لا يرفض التقدم العلمى، شريطة أن يكون فى خدمة البشرية، وأن يخضع للقيم الإنسانية (٢١٢). أما إذا توحَّد الإنسان مع إنجازاته؛ فإنه سيخضع لمنطقها المادى الأحادى. ويضرب المسيرى مثلاً بالتجارب العديدة التى أصبح التجريب فيها هدفًا فى ذاته، مثل الاستنساخ البشرى، ويتساءل عن الهدف منها، وما الذى يعود على البشرية من تشكيل مخلوقات مادية تخلو من المشاعر ومن الروح البشرية - التى لا يمكن أن يصل إلى كُنْهها إلا الخالق -، ويتساءل عن عواقب الأسلحة النووية وتجارب الهندسة الوراثية (١٦١، ٢٠٧، ٢٠٩). ويعلق بأن «التقدم العلمى قد أصبح هدفًا، بغض النظر عن العائد المعرفى أو الإنسانى له، وبغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة الذى يجلبه للبشر» (٣١٩).

أما عن الإعلام، فإن المسيرى لا يعتقد أن توحُّد البشرية معه سينتج عنه مجتمع متوحد متجاوز للمشاكل الإنسانية، كما يدَّعى حسن. فالتوحُّد مع الإعلام يؤدى فقط إلى تسلُّع الإنسان وتشييئه وتنميطه (١٦١). إنه نوع من الاستنساخ لأنماط موحدة تخضع لمتطلبات الشركات المتعددة الجنسيات التى تحاول أن تروِّج سلَعًا بأية طريقة. إنها تحوِّل العالم إلى ساحة واسعة يحكمها قانون العرض والطلب، حيث يصبح الهدف الحصول على أقصى درجات الربح. وبذلك تخضع البشرية لقوانين الطبيعة/ المادة المعادية للتاريخ البشرى، مدعيةً أنها بذلك تجعل من العالم كُلاً متجانسًا.

ويؤكد المسيرى أن قوة الإعلام تستطيع أن تتحكم حتى فى الأحلام البشرية، وذلك لأن الشركات لديها خبراء متخصصون فى الدوافع الإنسانية، يستطيعون بطرقهم الذكية أن ينمِّطوا البشر فى مخلوقات ذات رغبات موحدة. ويعلِّق المسيرى على السلع الاستهلاكية التى يروِّج لها الإعلام، مثل الهامبورجر والبلوچينز والديسكو، قائلاً: «إنها لا طعم ولا لون لها، ولا تنتمى إلى أى تشكيل حضارى، وإنما هى حضارة معادية للحضارة... تحاول تقويض كل التشكيلات الحضارية

الأخرى، بما فى ذلك الحضارة الأمريكية نفسها (رغم أصولها الأمريكية!) (٣٢٣).
وهكذا يصبح الإنسان مخلوقًا أحاديَّ البُعد، «يتحكم فيه المصنعُ حيث يعمل، والسوقُ حيث ينفق نقوده، وأماكنُ اللهو حيث يتخلص من طاقته الزائدة. وإيقاع الحياة بهذا الشكل لا يشبع إلا الرغبات المادية فقط، ولا يضع فى اعتباره أية نواحى أخرى للنفس البشرية. فيفقد الإنسان حسَّه التاريخى، ويشعر بأنه فى عالم يتوحد فيه الماضى والحاضر والمستقبل، كما يتوحد فيه الإنسان مع الأشياء والسلع. وهكذا يدور الإنسان فى عالم لا مركز له ولا قيم، بعد أن فقد خصوصيته كإنسان مركب، اصطفاه الله من بين جميع مخلوقاته بتركيبته البشرية المميزة» (٣٨٤، ٣٨٥).

ويُطبِّق المسيرى نفس منظومته الفكرية على المجال السياسى أيضًا، فيجد أن الفصل بين القيم والمجال السياسى قد نشر النظام الإمبريالى، الذى يجعل من بيده القوة يستبيح لنفسه استغلال الآخرين. فالفكر البرومثى الحلولى يتمثل فى المجال السياسى فى تلك الفلسفة المادية الإمبريالية التى تسعى لابتلاع الشعوب الضعيفة. فالعقل المادى عقل محايد لا علاقة له بالأخلاق، معاد للتاريخ، يُسقط مفهوم الإنسانية المشتركة (١٦٢). فنار برومثيوس ما هى إلا ذلك الفكر الداروينى المبنى على الصراع، والذى يتنافى والقيم الإنسانية. وخضوع الإنسان لذلك الفكر يعنى تقسيم البشر إلى نوع قوى يمتلك نار برومثيوس superman، ونوع ضعيف مستغَلٍّ subhuman. وهذا أيضًا ما سيحدث على مستوى الشعوب. إن الشعب الذى سيتوحد مع نار برومثيوس سيعتبر نفسه قد وصل إلى نهاية التاريخ، وسيطلب من جميع الشعوب أن تخضع له. وهذا ما يدعيه فوكُوياما الذى يؤيد الفكر الأمريكى الليبرالى، ويطالب الجميع بأن يتبع ذلك النظام العالمى وينسى هُويتَه الثقافية.

ويضرب المسيرى مثلاً بالنزعة الحلولية الفاوستية فى المجال السياسى، فيشرح كيفية استناد إسرائيل على الفكر الحلولى الصهيونى لابتلاع أرض فلسطين وإنكار حق الفلسطينيين. فقد استغلت إسرائيل الفكر الحلولى، الذى يذيب الفوارق بين ما هو مقدس وما هو علمانى، فى تبنى فلسفة علمانية عدوانية مدعيةً أنها فلسفة

صوفية دينية! كما أنها استغلت انتشار الحس اللاتاريخي الحلولي في تجاهل تاريخ أرض فلسطين، وادعاء أنها أرض الوعد التي ظلت في انتظار عودة الإسرائيليين على مدى التاريخ، وحاولت إسرائيل إبادة الشعب الفلسطيني لتحقق فكرتها المعادية للتاريخ. وهذا يشرح السبب الرئيسي الذي يجعل الولايات المتحدة تساندها، فهي تشاركها فكرها الحلولي الدارويني المعادي للتاريخ (١٧٥، ١٧٦). فالفكر البرجماتي لن يستطيع أن يصحح من نار بروميثيوس ويجعلها تنشر الحب بين الشعوب. إن هذا الفكر البرجماتي هو الذي يجعل كلاً من إسرائيل والولايات المتحدة عاجزة عن فهم السبب الإنساني وراء تمسك الشعب الفلسطيني بأرضه، ورفضه المنطقَ البرجماتي المادي الذي يعرض عليه بعض المكاسب المادية في مقابل التنازل عن أرضه (١٦١، ١٦٢). فمحاولات وليم جيمس البرجماتية تدور في فلك الفكر المادي الحلولي، حتى وإن حاولت أن تتجاوزه. فهي تبرز العنف المصاحب لسيطرة الجانب المادي، مدعية أن سفك الدماء ما هو إلا تطهُّرٌ روحي للبشرية (**رحلتي الفكرية** ٣٢٣، ٣٢٧).

وهذا الاختلاف الواضح في النظرة المعرفية والتوجه الثقافي لكل من الكاتبين يظهر أيضًا في نظرتهما للأعمال النقدية والأدبية. فحسن يُعتبر من أوائل المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمحبِّذين لطرق النقد والكتابة الأدبية التي تعتمد على الحلولية وعدم التحديد. ولا يشعر حسن بالقلق من ظاهرة عدم التحديد، وما ينطوي تحتها من تفكيك للنُّظُم المعرفية والنظريات الكلية في أدب ونقد ما بعد الحداثة. فهو يعلق قائلاً: «إن أدب ونقد ما بعد الحداثة، بتفكيكه لكل التقاليد والنظم المعرفية، يعلن موتَ الإله وموت الذَّكَر وموت المؤلف». ولكنه يعتقد أن ظاهرة الحلولية تستطيع أن تعوِّض ذلك النقص (**إشاعات التغيُّر**، ١٣٢). . «فعلى الفن أولاً أن يبدأ بالشك، ثم بتفكيك أو تجاوز أشكاله التقليدية التي يهيمن عليها التيار الرئيسي» (**الأدب الأمريكي المعاصر**، ١٨). فكما سرق بروميثيوس النار الإلهية ليمنح البشر قوة تقارب قوة الآلهة، فعلى الناقد أن يتقمص دور بروميثيوس ويساعد على تغيير أشكال الأعمال الأدبية. ويرى حسن أن التيار الهيوماني لم يعد يناسب الأعمال الأدبية والنقدية لهذا العصر، لذلك فهو يطمح إلى نوع جديد من الكتابة لها سمات مختلفة. ويتساءل:

«من منا لا يشعر بالملل من الرؤية الهيومانية وما تحمله من ندم وأفكار دينية ولغط يبعدا عن المخاطرة؟!» (**نار بروميثيوس**، xix). إن الأعمال الأدبية فى عصر ما بعد الحداثة ستساعد الإنسان على أن يحلم بتجاوز حدوده، «ففى الأحلام تبدأ مسئوليات البشر فى أن يصبحوا آلهة» (١٦٩). ويعلق حسن على العبارة السابقة بقوله: «إن الأدب عليه أن يعبِّر عن الرغبة فى الوصول إلى وعى شامل لا يعرف القيود ولا الاختيار» (**أهداب النقد**، ٦٣).

ويرى حسن أن العلاقة بين الفنان وعمله الأدبى لابد أن تتغيَّر لتوائم التغيُّر الجديد فى العالم. فكما توحد العقل البشرى مع المحيط الخارجى، فإن الفنان أيضًا يجب أن يتوحد مع عمله الفنى: «لقد تجاوز العقل البشرى حدود الجسد، وملأ العالم بحضوره، ولذلك فإن عقل الفنان قد أصبح هو والصفحةُ التى يكتب عليها شيئًا واحدًا لا يمكن الفصل بينهما» (**تقطيع أوصال أورفيوس** ٢٦٧). ونظرًا لأن الفنان سيتوحد تمامًا مع العمل الذى يكتبه، فإن طريقة الكتابة والهدف منها سيتغيَّران أيضًا: «فلن يبحث الفنان عن هدف لكتابته، ولا عن حسٍّ نظامى لعمله. بل إن العمل الفنى سيفضِّل فيه عدمُ القَصْدية، وذلك لأنه لا يزالَ فى حيز التكوين، وليس عملاً ساكنًا فى حالة انتهاء» (٢٦٨). ويحبِّذ حسن ألا يكون هناك معنى كلىٌّ للعمل الأدبى. بل إنه يشجع الفنان على تفكيك الافتراضات المسبقة، والكشف عن عشوائية القيود وجمودها. وهو يرى أن حلولية الفنان فى النص تجعل الهدف من الكتابة هو الكتابة ذاتها: «قيمة العمل فى مدى إتقان الفنان لعرض حسه الفنى التأليفى، وهو يلعب لعبة الحياة. وبذلك يتحرر الفنان من حسه التاريخى، فتختفى الأشكال التقليدية، وينسج عمله بحرية، ويغلب على كتابته عنصر التجريب» (**أهداب النقد**، ١٠٩). وبذلك تتحرر فانتازيا العمل الأدبى من المعادل الموضوعى، ويبشر بروحانية جديدة gnosticism (٥٨).

أما المسيرى فهو يقف موقف الرافض تمامًا للأعمال الأدبية والنقدية التى تشجع على حلولية الفنان فى العمل الأدبى. وهو على العكس من حسن يرى أن النزعة التشاؤمية التى تظهر فى الأعمال الأدبية فى نهاية عصر الحداثة، كان سببها غزو الفكر

الحلولى. فلقد حاول الفنان الحلولى أن يعبِّر عن رؤية يبحث فيها عن الكلمة (لوجوس Logos) والمعنى (تيلوس Telos) فى الطبيعة، وهو ما يُعرف بالنزعة الطبيعية المتجاوزة supernatural naturalism، وكان الأدب يعبِّر عن هذه المفارقة، وإن ظل الفنان يحتفظ بذكريات زمن بطولى إنسانى لا يمكن استرجاعه، ولذلك اتسمت أعماله بالحزن والتشاؤم. أما فى عصر ما بعد الحداثة، الذى توحَّد فيه الإنسان مع شخصية برومثيوس الشيطانية، فإنه لا يستطيع حتى أن يستخدم عنصر المفارقة. بل إن أعماله قد أصبحت شذرات ـ أو «كولاج» ـ، حيث أصبح التغيُّر هو السمة الغالبة على كل شىء، وتم تطبيع أحاسيس البشر، فلم يعد هناك اغتراب أو معاناة نفسية. ومن ثَمَّ اعتمد النقد على أشكال حلولية تُلغى المسافة بين الميتافيزيقى والطبيعى، وبين الطبيعة والإنسان. وهكذا فقَدَ النقد حسَّه الإنسانى المتجاوز (**رحلتى الفكرية** ٤٣٠، ٤٣١). ويعترض المسيرى على طرق النَقد الحلولية، سواء أكانت فى عصر الحداثة أم فى وقتنا الراهن. فيجد أن النقد النصى Textual هو نقد حلولى لا ينجح فى تقديم رؤية عن العمل الفنى الذى أنتجه الإنسان كمخلوق مركب. فهذا النوع من النقد يحوِّل الإنسان إلى معادلات رياضية ولا يفكر فيه بأبعاده الإنسانية. كذلك، فإن النقد الذى يعتمد على التفكيك والحلولية فى عصر ما بعد الحداثة يفشل فى إيجاد صلة بين العمل الفنى والقارئ. فهو يشكك فى جميع القيم، ويمجِّد النزعة الحلولية ويعادى التاريخ، ولا يجد أمامه إلا مجرد اللعب بالألفاظ (٥١٠، ٥١٢).

ويخلُص المسيرى إلى أن جميع المحاولات النقدية التى تمجد الحلولية لا تصلح لنقد الأعمال الأدبية. فالعمل الأدبى هو إبداع عقل بشرى مركَّب، ولا يصح تناوله من منطلق حلولى أحادى. فالأعمال الأدبية يجب أن تُدرس كإبداعات للنفس البشرية التى تتصارع فيها النزعة الحلولية والنزعة الإنسانية المتجاوزة. ويذهب المسيرى إلى أن الناقد يجب أن يتجاوزَ تلك المحاولات التى لا طائل منها، والتى تعتمد على اللعب بالألفاظ، ويوجِّه نقده إلى الأعمال الأدبية كتجليات للنفس البشرية المركبة الفذة التى وهبها الله البشريةَ.

* * *

وفى الختام، يتضح من هذه الدراسة أن فكرة توحُّد البشرية مع برومثيوس فى ثوبه التكنولوجى الحديث قد أثارت مشكلة معرفية وثقافية وأدبية اتخذت اتجاهات مختلفة. ولقد رأينا أن نعرض لاتجاه الناقد إيهاب حسن المحبِّذ لهذه الحلولية، ومساهمة عبد الوهاب المسيرى العربية الإسلامية فى هذه القضية، والتى تعارض النزعة الحلولية البرومثية، حتى نستطيع أن نعمِّق دراسة الموضوع، بدلاً من أن نعرض وجهة نظر واحدة ونتجاهل الأخرى. وهذا لا يمنع من أن القارئ سيلاحظ أننا قد عرضنا وجهة نظر حسن لنفندها بالأدلة، ونوضح خطأ تبنى المجتمع العربى الإسلامى لهذا الفكر الوافد من الغرب. ونحن نتفق مع المسيرى بأن الغرب قد وهب البشرية فكراً إنسانيًا ثريًا، علينا أن نستمتع بقراءته وأن ندرسه ونتفاعل معه، ولكن هذا أيضًا لا يعنى أن نتقبل الفكر الحلولى البرومثى المتعارض مع ثقافتنا ومنظوماتنا المعرفية.

ولا شك فى أن هذا الفكر البرومثى قد لقى بعض الترحيب فى مجتمعنا لأسباب تتعلق بظروفنا الراهنة، ولقوة تغلغل الفكر الوافد عن طريق الإعلام، ولأن النزعة الحلولية - كما يقول المسيرى - لها جاذبية شديدة فطرية. ومع ذلك، فإننا نستطيع، بتمسُّكنا بهُويتها الثقافية وما تحمله من قيم معرفية، أن نقاوم هذا التيار، ونرفض التوحد مع نار برومثيوس. فهذه النار لن تَزيد من سعادتنا، ولن تقود أرواحنا إلى طريق الخلاص، بل إن لهيبها سيدمِّر إنسانيتَنا!.

* * *

المراجع باللغة العربية

١ - المسيرى، عبد الوهاب. **رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١.

٢ - المسيرى، عبد الوهاب. **فى أهمية الدرس المعرفى: نحو نظام معرفى إسلامى**، المحرر: فتحى حسن ملكاوى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، مكتبة الأردن، عمان ٢٠٠٠.

٣ - المسيرى، عبد الوهاب. **موسوعة العلمانية** (تحت الطبع).

المراجع باللغة الإنجليزية

1- Elmessri, Abdel Wahab. "Secularism, Immanence, and Deconstruction". **Islam and Scularism in the Middle East**. Eds. John Esposito and Azzam Tamimi, London: C Hurst and Co., 2000, 52-80.

2- Hassan, Ihab. **Contemporory American Literature**, 1945-1972: An Introduction. New York: Ungar, 1973.

3- Hassan, Ihab. **The Dismemberment of Orpheus: Toward Post Modern Literature**. New York: Oxford Up, 1971.

4- Hassan, Ihab. **The Literature of Silence: Henry Miller and Samuel Beckett**. New York: Knopf, 1967.

5- Hassan, Ihab. **Paracriticisms Seven Speculations of the Times**, Urbana: Illinois Up, 1975.

6- Hassan, Ihab. **Rumors of Change: Essays of Five Decades**. Tuscaloosa and London: Albana Up, 1995.

7- Hassan, Ihab. **The Right Promethean Fire: Imagination, Science and Cultural Change** Urbana: Illinois Up, 1980.

قيمة الإنسان وتكريمه

بين «المرجعية المادية الواحدية» و«المرجعية المتجاوزة»

سعيد شبار*

إن أفضل تكريم لباحث ومفكر نذر نفسه للبحث والفكر، وأخذ يقدِّم للناس زبدة أعماله، هو أن يرى انعكاس ذلك على قرائه وعلى الناس، وتأثيره فيهم، واستجابتهم له أو رفضهم إياه، بحيث يمنحه ذلك قوة إضافية على المضى فى الطريق، أو فرصة للمراجعة والتصحيح. ولما كنت واحداً من قراء الدكتور المسيرى وجدتُنى منجذبًا إلى نماذجه التفسيرية ومناهجه فى المقاربة والتحليل، القائمة على أساس التتبع الجزئى فى السياق الكلى، والخاص فى السياق العام، للقضايا المعرفية المدروسة، بل والتى تزود القارئ وتمنحه قدرة معرفية ومنهجية خاصة، وتُسلِّحه بحسٍّ نقدى إضافى تجاه كل ما يقرأه. لدرجة أنها - وكما أشعر شخصيًا، ومن غير مبالغة أو إطراء - تستطيع أن تؤثر حتى على سلوكى وعملى اليومى. وذلك راجع - فيما أعتقد - إلى قدرتها على التجريد والإقناع النظرى من جهة، وإلى دقتها فى التشخيص والتنزيل - أو التطبيق العملى - من جهة أخرى.

كما أننى وجدت أن موضوع «الإنسان» مركزى جداً فى أبحاث المسيرى ودراساته، سواء أتعلق الأمر بـ«الإنسان الطبيعى» أم «الإنسان الربانى». ولما كانت المناسبة تكريم «إنسان/ إنسان» - وهى الصيغة التأكيدية التى يصر عليها المسيرى

---

* مدرس بكلية الآداب، جامعة القاضى عياض - بمراكش - المغرب.

أحيانًا فى مقابل «إنسان/ مادة» ـ ؛ فضلت أن تكون ورقتى هذه مثيرة لبعض جوانب مظاهر تكريم الإنسان فى المرجعيتين المذكورتين: «المادية الواحدية»، و«الحلولية الكمونية»، ذات الفلسفة «العلمانية الإمبريالية الشاملة» و«الثنائيات الصلبة»، ثم «المرجعية المتجاوزة»، أو «المرجعية الروحية»، ذات الفلسفة المستوعبة لقضايا الإنسان فى ارتباطه بالطبيعة، وفى انفصاله عنها واستقلاله بذاته وخصائص (الثنائيات الفضفاضة).

وكما هو واضح فى العنوان والسياق، قصدت إلى استعمال وتوظيف مصطلحات المسيرى، وأحيانًا نماذجه، فى مقاربة الموضوع من خلال إسهاماته وإسهامات مفكرين وباحثين آخرين.

* * *

تختلف مظاهر تكريم الإنسان فى كلا المرجعيتين، بحسب خلفيته الفلسفية فى كلٍّ منهما. فهو فى المرجعية الروحية الإلهية التوحيدية ـ الإسلامية خصوصًا، باعتبارها آخرَ الرسالات تصديقًا وهيمنةً ـ يستقى مبادئَه ومفاهيمَه وتصوراته، ودورَه فى هذا الوجود وغايتَه فيه، من الوحى الإلهى: تسديدًا وتوجيهًا، تكليفًا واستخلافًا، إشهادًا وإرشادًا، باعتباره ـ أى هذا الوحى الإلهى ـ أجدرَ خطاب بتحديد حقيقة الإنسان: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

أما فى المرجعية الأخرى؛ فإن ذلك كله لا يتحدَّد، فى تجربة ما قبل النهضة الحديثة، من طبيعة المرحلة التاريخية التى تجتازها حضارة الغرب، والأنماط الاجتماعية والثقافية السائدة فيها. مما جعل فلسفة هذه المرجعية، المحدِّدة لقيم أتباعها فى الوجود، عرضةً لتقلبات هذه المراحل التاريخية. إلى أن جاءت مرحلة النهضة الحديثة والاستنارة العقلية والترشيد، لتحدِّد بشكل كُلىٍّ وجذرىٍّ مرجعيته المادية/ الطبيعية الواحدية ضمن الثنائيات العلمانية الصلبةً. فقد كانَت صورة الإنسان تتجلى فى الحضارة «الفلسفية» اليونانية فى «الإنسان العاقل»، المفكِّر والمنظِّر والمتأمِّل. ثم تراجعت هذه الصورة لكى تفسح المجال لصورة أخرى فى العهد الرومانى، وهى

---

(١) سورة الملك، آية ١٤.

صورة «الإنسان المصارع والمحارب»، الإنسان الجسد، الصالح والنافع لبسط نفوذ روما على العالم (وهى شبيهة إلى حدٍّ ما، من حيث رؤيتُها المعرفية، بنفعية النازية الحديثة). كما جاءت الكنيسة أيضًا لترسم صورة أكثر تطرفًا للإنسان، صورة الإنسان «المتطهِّر، المنسلخ من رغباته وتطلعاته الفطرية»، الراهب المتبتل، إلى أن آل الوضع إلى عصر النهضة الأوربية لتظهر الفلسفات الاستنارية التى تطرفت على الواجهة المادية، فى مقابل التطرف اللاهوتى الكنسى، وكانت ذات نزعات شمولية كيانية أسَّست، وبشكل عميق، الأصول المعرفية للعلمانية الشاملة الآن، كالداروينية والفرويدية والماركسية والوجودية والعقلانية والوضعية والنيتشوية... إلخ. وهى- وإن اختلفت فى مقاربة ثنائية الذات والموضوع والتمركز على أحدهما: الإنسان، أو العقل/ الطبيعة- تنتهى حلوليًا وكمونيًا إلى تقرير رفض المطلق والمتجاوز، واستبدال الواحدية المادية بالواحدية الإلهية، بكامل أنساقها وقوانينها ونظمها. حيث تم التركيز على الجانب النفعى والإنتاجى فى الإنسان، الذى تحول من جديد إلى «آلة» يحكمها منطق الربح ورأس المال، على حساب القيم والأخلاق وكل ما هو «جوَّانى» فى هذا الإنسان. وكما يقول المسيرى: «فقد صاحب تزايُدَ هيمنة الفلسفات المادية عدمُ الاكتراث بالأخلاق، باعتبارها قيمًا مثالية غيبية غير مادية وغير كمية، ففقدت أى إطلاق، وأصبحت حقائقَ اجتماعيةً نسبيةً تُرَدُّ بأكملها إلى جذورها الاجتماعية المادية. أى أن المجتمع أصبح هو مصدر القيمة الأخلاقية، وليس الموضوع الذى يحاكم من منظور هذه القيمة. وأصبحت الدولة هى التى تقرر ما هو خيِّر وما هو شرير، ما هو نافع وما هو ضار. ومن ثَمَّ تراجعت العقيدة الدينية، وانحسر الإيمان بالمطلَقات المعرفية والأخلاقية، وبدأت محاولات لتأسيس علم أخلاق يستند إلى القوانين العلمية والحسابات الرياضية الدقيقة. بحيث أصبحت الأخلاق هى المنفعة واللذة، وأصبح الهدف من الحياة هو البحث عنهما، وتعظيم الإنتاج والدخل. وهى أهداف تتسم بأنها كمية مادية يمكن قياسها، ولا علاقة لها بغيب أو أسرار»[1].

وجوهر فكر حركة الاستنارة يمكن اختزاله- حسب المسيرى- فى عنصرين مهمين:

---

(١) عبد الوهاب المسيرى: «الرؤية المعرفية الإمبريالية»، مجلة منبر الشرق س٣، ع٧، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ص٥٧ وما بعدها.

١ - التركيز على عنصر الطبيعة، باعتبارها متسقةً ونفسَها، وتتحكم فيها مجموعة من القوانين الواضحة البسيطة المطردة، وحيث ثمة قانونٌ طبيعي يهدى الإنسان فى سلوكه.

٢ - التسليم بقدرة العقل الإنسانى على الوصول إلى الحقيقة، بمعرفة قوانين الطبيعة وأنظمتها من خلال التجربة والملاحظة، دون حاجة إلى وحى إلهى[١].

وإذا عدنا إلى الثقافة الإسلامية، فإننا نجد أن نظرة الإسلام إلى الإنسان تنطلق من تحديد وظيفته فى الكون، المتمثلة في عبادة الخالق وَفْقَ سُنَنه الدينية الشرعية والكونية القدرية: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[٢]. فيكون لحياة الإنسان بذلك هدف وغاية، ينفيان عنها العبثية والنفعية، والركون إلى مطلب من مطالب الجسد أو النفس، والانصراف الكامل إلى إشباعه دون أية ضوابط أو مقيِّدات. كما أن لحقيقة الرجوع إلى الله تعالى والمثول أمامه للحساب بُعدًا نفسيًا إيمانيًا كبيراً حافزاً على تحسين الأداء العملى، وتوجيهه نحو قيم الخير والصلاح فرداً وجماعة: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ ﴾[٣]. ويكفى الإنسان فى ظلال الإسلام تكريمًا أن يكون محورَ الحياة، والأداةَ الفاعلة فيها بما حباه الله من نعم وقدرات، وبما فضَّله وسخر له من مخلوقاته: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[٤].

وإذا كان الإسلام، من جهة، قد حرَّر الإنسان المسلم من استرقاق المخلوقات الأخرى إياه بمبدأ التوحيد، إذ أن «كمال الحرية فى كمال التوحيد» كما يقرر علماء العقيدة، فإنه من جهة أخرى جرَّد معيار التفاضل بين المسلمين عن كل مقياس مادى، إذ جعل «التقوى» قيمة معنوية مجردة لا ترتبط بزمان أو مكان: ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[١]، ثم ركَّز، من خلال أحكامه وحكمه وتشريعاته، على مفاهيم الاعتدال والتوازن والوسطية فى الإنسان: عادةً وعَبادة،

---

(١) نفس المرجع، ص٤٠.
(٢) سورة الذاريات، آية ٥٦.
(٣) سورة المؤمنون، آية ١١٥.
(٤) سورة الإسراء، آية ٧٠.

كى لا يجنح إلى أىٍّ من مظهرى التطرف: المادىِّ الرومانى، أو الترهُّب المسيحى، وكذلك التطرف المادى فى ظل علمانية جزئية أو شاملة تقوم على أساس تلبية نداءات الجسد المادية وحدها. لذا نجده يُطوِّق جِيْدَ هذا الإنسان بحقيقتين كبيرتين، تعصمانه من الذل والمهانة والتنكر الكامل للذات، كما تعصمانه من الاستكبار والاستعلاء والتشيُّؤ الكامل.

الحقيقة الأولى - كما عند د. محمد سعيد رمضان البوطى - تذكره بمهمته فى هذا الكون، التى هى العبادة، عن طريق الاستخلاف وتحمُّل الأمانة وتعمير الأرض وبناء الحضارة. وهو بهذا المعنى سيدٌ فى هذا الكون، معزَّزٌ فيه ومكرَّم ومُفضَّل إذا ما التزم جادَّة الاعتدال والاستقامة.

والحقيقة الثانية تنبِّهه، إذا ما طغى وتجبر وخرج عن حدِّ الوسطية والاعتدال، إلى أصله وخلقته الأولى؛ إذ هو مخلوق تافه، أصله الأول من تراب، وسُلالته من ماء مهين، والشأن فيه - إن طالت به الحياة - أن يُردَّ إلى أرذل العُمر كى لا يعلم من بعدِ علمٍ شيئًا.

«فالإنسان فى كينونته الذاتية عبد مملوك لله عز وجل، خُلق من ضعف، وينتهى إلى ضعف. ولكنه، نظراً للرسالة التى حُمِّلَها، يتمتع بصفاتَ نادرة جهزه الله بها، فاستأهل بموجبها الرِّفعة والتكريم. ورجل الحضارة الإسلامية هو الذى رُبِّى فى ظلال هاتين الحقيقتين»[2].

نفس المعنى نقرأه عند د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، والتى تذهب إلى التمييز بين «الإنسان» و«البشر» و«الإنس» فى السياقات والاستعمالات القرآنية. فـ«الإنسان» ليس مناط إنسانيته، فيما نستقرئ - كما تقول - من آيات البيان المعجز، مجرد كونه منتميًا إلى فصيلة الإنس. كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق. وإنما الإنسانية فيه ارتقاء إلى الدرجة التى تؤهِّله للخلافة فى الأرض

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

(٢) د. محمد سعيد رمضان البوطى: منهج الحضارة الإنسانية فى القرآن، دار الفكر، ص٤٥ وما بعدها.

واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان، لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز، مع ما يلابس ذلك كله من تعرُّض للابتلاء بالخير والشر، وفتنة الغرور بما يُحسُّ من قوته وطاقته، وما يزدهيه من الشعور بقَدْره ومكانته فى الدرجة العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات. بحيث ينسى، فى نشوة زهوه وكبرياء غروره، أنه المخلوق الضعيف الذى يعبر رحلة الدنيا من عالم المجهول إلى عالم الغيب، على الجسر المفضى حتمًا إلى حفرة من تراب: ﴿ أَمْ لِلإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ (٢٤) فَلِلَّهِ الآخِرَةُ وَالأُولَىٰ ﴾[1].

ولا يكتفى الإسلام بترسيخ التوازن على المستوى الفردى، بل ينقله إلى المستوى الجماعى أيضًا. فنجده تارة يُرغِّب فى الحياة وملاذِّها، وأخرى يصرف عنها ويدعو إلى آخرة هى أفضل وأبقى. وهذا ما يفسر أيضًا الثنائيات «الفضفاضة» أو المستوعبة التى يوفرها هذا الدين لاحتضان وترشيد الكائن البشرى، بعيدًا عن الواحديات الصلبة والتمركز الحاد. ففى ثنائية (الدنيا/ الآخرة) نقرأ قوله تعالى مثلاً: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾[2]، وبعدها مباشرةً: ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ﴾[3]، كما نقرأ كذلك: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً ﴾[4]. وأنكر الحق سبحانه على من يقتصر على القول: ﴿ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا ﴾[5]. وأرشد

---

(١) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، ص ١٩، ٢٠. والآيتان من سورة النجم: ٢٤، ٢٥.
(٢) سورة آل عمران، آية ١٤.
(٣) سورة آل عمران، آية ١٥.
(٤) سورة الكهف، آية ٤٦.
(٥) سورة البقرة، آية ٢٠٠.

إلى الدعاء بخيرى الدنيا والآخرة معًا: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[1].

هذه المعرفة العميقة الواضحة هى التى وعاها الجيل الأول، واستوعبها علمًا وعملاً، وأسَّس فى رحابها عالميته الإسلامية الأولى. نجد هذا واضحًا فى تعبير بليغ لصحابى جليل، غير معدود فى علماء أو فقهاء الصحابة، وهو رِبْعىُّ بنُ عامر الذى قال لقائد الفُرس: «اللهُ ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العبَاد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام». إنه تحطيم للأوثان الصلبة المتمركزة حول الذات (عبادة العباد)، أو حول الموضوع (عبادة الدنيا الضيقة)، وفسح لمجال انطلاقة الروح لتبدع إلى جانب جسدها. ولم يجانب فيلسوفَ الحضارة المعاصر مالك بن نبى - رحمه الله - الصوابُ حين وصف تلك المرحلة (مرحلة الصدر الأول) بمرحلة الروح أو الطاقة الحيوية المبدعة والخلاَّقة، والباعثة على العمل فى حدوده القصوى.

لقد عبَّر رِبْعىُّ بن عامر عن ثلاثة مبادئ وأصول لهذا الدين الكبرى: التوحيد، المنافى لعبادةَ المخلوقات. والحرية، المنافية لضيق الدنيا. والعدل، المنافى للجور. وهى مبادئ وأصول ما تزال تشكِّل مطالب الإنسانية التحررية إلى الآن.

ولا ينحصر التكريم الإلهى للإنسان فى دائرة الولاء لعقيدة الإسلام، بل يتجاوز ذلك إلى التكريم فى إطار الولاء الإنسانى العام. ولهذا جاء الإسلام بتغييرات جذْرية لكثير من قضايا الإنسان. نذكر منها على سبيل المثال معالجته لظاهرة الرق بقَصد تصفيتها، والتى كانت فاشية فى الحضارة القديمة والعصور الوسطى، بل وحتى إلى مشارف القرون الأخيرة كظاهرة اجتماعية طبيعية. ونذكر كذلك رفعه لأشكال عديدة من الظلم والحَيْف اللذين لحقا بالمرأة لقرون طويلة. ومحاربته لكل أشكال الاستغلال والاستبداد والنفوذ التى يعلو بها إنسان على إنسان، ولصور الميوعة والانحلال التى ينزل بها إنسان عن مستوى الإنسانية... إلخ.

---

(1) سورة البقرة، آية ٢٠١.

وإذا كان ابن نبي سمى المرحلة الأولى السالفة بـ «مرحلة الروح»، حسب مقياس القيم الأخلاقية والنفسية في التطور؛ فإني أسمي المرحلة الثانية بـ «مرحلة العقل»، حيث ساد علم الكلام والفلسفة، واستغرقت العقلَ الجدالاتُ النظرية التي أملاها بشكل كبير تحدي الفكر الوافد وتفريعات المذاهب الفقهية. وبالرغم من كون هذه المرحلة قد انتهت إلى حالة من الجمود الحاد للعقل، وتكريس مظاهر التعصب والتقليد، ولم تعرف بلورة ولا تطويراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما تبلورت وتأصلت وتعقدت علوم نقلية وأخرى عقلية نظرية - فإن «مبحث الإنسان» بقي فيها خافتًا معروضًا من خلال مسائل كلامية - اعتزالية خصوصًا - كمسائل: الجبر والاختيار، والقضاء والقدر، ومرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد.. إلخ. ومن خلال بعض المباحث الفقهية كالعُرف والعادة والنوازل، وغيرها.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي «مرحلة الغريزة»، حيث طغيانُ نزعات التملُّك والأنانية، والمتتالياتُ المادية الواحدية، والاستسلامُ الكامل للنموذج الحداثي العلماني الغربي. ولا فرق بين ما ذهب إليه ابن نبي وما يؤكده المسيري هنا. ففي الوقت الذي يميز فيه ابن نبي بين «عالم الإنسان» في مقابلة «عالم الأشياء» و"عالم الأفكار»، ويعتبر أن مرحلة الغريزة، هي سحب عملي للإنسان من عالم إنسانيته وأفكاره، ودمجه في إطار ولاء كامل ووحيد لعالم أشيائه - أي أنها عملية تشييء كاملة. يذهب د. المسيري أيضًا إلى أن ما يحدث هو إلغاء لثنائية «الإنسان/ الطبيعة»، أي ثنائية «الجنس البشري/ الأشياء» ليسود عالم الكَمِّ والأرقام والنماذج الاختزالية الاستهلاكية البسيطة، التي قد تمنح من يستخدمها راحةً كبيرة وتحقق له متعة ولذة، ولكنها - مع ذلك - تفكِّك الإنسان، ثم تقتله. وهذه إحدى آثار الفلسفة التفكيكية السائدة الآن في الغرب.

لنعد مرةً أخرى إلى الغرب نفسه، لكن هذه المرة مع واحد من أبنائه ومن أبرز نقاده: أقصد الكاتب الألماني إريك فروم Erich fromm في كتابه القيِّم **تتملَّك أم نكون** To have or To be والذي تُرجم تحت عنوان **الإنسان بين الجوهر والمظهر**. حيث يرى صاحب الكتاب أن السُّبل تضيق بالإنسانية في ظل النظم الحالية، وأن

أشكال المجتمعات الغربية الحالية تدفع بالإنسان إلى الاختلال والاضطراب. ولابد، فى نظره، من بناء مجتمع جديد يقوم على علم جديد للإنسان وقضاياه، يتغير بموجبه نظام القيم والأخلاق الراهنة، ويتخذ موقفًا جديدًا من الطبيعة. مجتمع جديد يقوم على أساس الكينونة والوجود، لا على أساس الأنانية والتملُّك. مجتمع يعطى الاعتبار للإحساس والشعور والوجدان والعقل والتعاون والإخاء والمحبة، بدلاً من إعلاء مفاهيم الإنتاج والربح المنفعة ومنطق اللذة وسحق «الإنسان الحر» فى «الإنسان الآلة». ولهذا فهو يحكم على العصر الصناعى بأنه أخفق فى الوفاء بـ «وعده العظيم»، الذى هو تحرير الإنسان والعيش فى المجتمع الحر. إذ تزايد عدد المدركين للحقائق التالية:

- أن إشباع كل ما يعنُّ للناس من رغبات بغير قيود لا يوصل للحياة الطيبة، وليس هو السبيل إلى السعادة، ولا حتى إلى المتعة القصوى.

- أن حلمنا (الغرب) بأن نكون السادة الأحرار لحياتنا قد انتهى، وذلك عندما بدأنا نتنبه إلى أننا جميعًا قد أصبحنا مجرد تروس فى الآلة البيروقراطية.

- أن التقدم الصناعى ظل مقتصرًا على الأمم الغنية، وأن الهُوَّة التى تفصل هذه الأمم عن الأمم الفقيرة تزداد اتساعًا يومًا بعد يوم.

- أن التقدم التكنولوجى نفسَه خلق مخاطر بيئية وطبيعية (إيكولوجية)، فضلاً عن مخاطر الحرب النووية. وهذه أو تلك، أو كلتاهما معًا، يمكن أن تكون السبب فى إنهاء كل أشكال الحضارة، وربما كل أشكال الحياة على ظهر هذا الكوكب.

وهكذا أصبح هذا الإنسان، كلما اقترب من نموذج «السوبرمان» ازداد فقره، واكتشف عجزه عن أن يكون فعلاً واحديًا مكتفيًا بذاته.

ويرجع فروم إخفاق الوعد العظيم للعصر الصناعى إلى المقدمتين النفسيتين اللتين بُنى عليهما:

أ) جعلُ الهدف من الحياة السعادة. أى تحقيق أقصى متعة، وإشباع أية رغبة تَعِنُّ للمرء (مذهب اللذة الراديكالى).

ب) كون الأنانية والسعى لتحقيق المصلحة الشخصية والجشع - وهى الصفات التى يولّدها النظام من أجل تسيير أموره - تفضى إلى الانسجام والسلام[1].

وهى أمور لم تؤدِّ إلا إلى إلغاء الإنسان، وسحبه من عالمه التراحمى (الجُوّانى)، ودمجه فى نظام طبيعى مادى صارم وصلب، البقاء فيه للأقوى.

ويمكن للمرء أن يلاحظ - إذا ما أتيحت له فرصة الاحتكاك بديار الغرب - حقيقة هذا التصور الغربى، الذى عاش تجربة تاريخية مريرة بين المرجعيتين: التوحيدية المسيحية كما قدمتها الكنيسة، والمادية الواحدية كما قدمتها التيارات الفكرية الاستنارية. حيث تمت عملية علمنة كاملة للثالوث التوحيدى، الذى يقدمه نظام الكنيسة، إلى ثالوث واحدى مادى يقدمه نظام الطبيعة. فبدلاً من الأب والابن والروح القدس - أركان «الفردوس الأخروى» - أصبح: العمل والأكل والنوم أركانًا لـ «الفردوس الأرضى» البديل! وحيث تم تحويل الإنسان إلى أداة وظيفية تنفيذية وحسب («حوسلته»، حسب تعبير المسيرى الخاص).

ولكل واحد من تلك «الأقانيم المادية» فلسفته الخاصة، ولواحقه ولوازمه الواقعية، فى إطار التصور المرجعى العلمانى طبعًا. فالعمل مصدر الرزق، والحرص عليه حرص على هذا المصدر. والانضباط والجدية مبعثهما الاستزادة والاستكثار من الربح والمال الذى هو قوام الحياة المقدسة. وليس فى هذا التصور مصدر آخر للرزق يمكن أن يُلجَأ إليه عند انقطاع الأسباب، كالاعتقاد فى الله الرزاق، والتوكل عليه بعمل وبدون عمل. أما الأكل فإنه لا يقتصر كونه تلبية مطلب ضرورى للكائنات الحية من أجل البقاء، لكن يتعداه إلى نوع من الشراهة والحرص والتقنين، بل و«الترشيد» والعقلنة حسب منطق السوق، حيث تخترقه أيضًا القيم العلمانية لتسلب عنه كل حميمية عائلية واجتماعية، وتكرّس فيه النزوع الفردى إلى المتعة واللذة. وقل مثل ذلك فى النوم، الذى يمكن اختزاله فى الجنس، الذى تم «ترشيده» علمانيًا ترشيدًا كاملاً، حيث أصبح الجسد كتلةً لَحْميةً مجردة، لا

---

(1) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر.. نتملك أو نكون؟!، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة (١٤٠)، ص٢٠: ٢١.

عن التيار وحسب، بل وعن القيم والأخلاق والأسرار، التى هى جزء لا يتجزأ عن طبيعة النفس البشرية، حتى وصل «الترشيد» إلى تقنين أشكال معروفة من الشذوذ والمثلية. وبحسب د. المسيرى: «فإن هذا الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسى والدعوة إلى تطبيعه، أو التطبيع معه، هو فى جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتفهُّم وضع الشواذ جنسيًا. بل هو هجوم على المعيارية البشرية، وعلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضه لإصدار الأحكام، وتحديد ما هو إنسانى وما هو غير إنسانى. والشذوذ الجنسى هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية، هى ثنائية الذكر والأنثى، التى تستند إليها المعيارية الإنسانية»[1].

ومع إريك فروم دائمًا، الفارق بين الكينونة والتملُّك هو «الفارق بين مجتمع محوره الأساسى الناس، وآخر محوره الأساسى الأشياء. وما يميز المجتمع الصناعى الغربى هو التوجه التملُّكى، حيث أصبحت شهوة تملك المال والشهرة والسلطة، هى الموضوع المسيطر على الحياة»[2]. إلى درجة بدأ يسود فيها الشعور بالخوف المستمر من فقدان ما يملكه الإنسان، خوف من اللصوص، والتقلبات السياسية والاقتصادية، والثورات، والموت، حتى يتحول الإنسان إلى «كائن مشغول بالدفاع عن نفسه، تتملكه الحاجة لامتلاك مزيد من الأشياء التى ينشد منها مزيداً من الحماية»[3]. وقد انعكست نزعة التملك هذه على كثير من مجالات عمل ونشاط الإنسان، بل وعلى لغته وخطابه اليومى، كما انعكست على عواطفه ومشاعره.

وقد رصد المسيرى لذلك نماذج توضيحية كثيرة.

فعلى المستوى اللغوى مثلاً لاحظ تزايداً مطرداً فى استعمال الأسماء مع تقلُّص استعمال الأفعال. ذلك أن الأسماء هى الرموز المناسبة للأشياء، كقولك: عندى

---

(١) المسيرى: موسوعة العلمانية، ١/ ١٢٠ (لم تُنشر بعد).
(٢) إريك فروم، (مرجع سابق)، ص٣٩.
(٣) المرجع سابق، ص١١٣.

سيارة، أو منزل، بينما الأفعال هي الرموز المناسبة للنشاط والفعل، كقولك: أبنى، أنظِّف، أكره، أحب، فكان تزايد استخدام الأسماء تعبيراً عن تلبية نزعة التملك فى الإنسان. ومَثَّل لذلك بشخص تسيطر عليه نزعة تملك حادة يعرض نفسه على طبيب نفسانى، بقوله: يادكتور أنا عندى مشكلة، عندى أرق، عندى دوار وصداع وعلى الرغم من أن عندى منزلاً لطيفًا وأطفالاً ظرفاء وزوجة طيبة، فإن عندى همومًا كثيرة. يقول فروم معلقًا: لو جرى مثل هذا الحديث منذ بضعة عقود لقال هذا القائل: أنا قَلق، بدلاً من: أنا عندى قلق. و: لا أستطيع النوم أو لا أنام، عوض: أنا عندى أرقَ. و: أعيش فى بيتى سعيداً، عوض: أنا عندى أولاد، وعندى زوجة، وعندى منزل. . . وهكذا يكون التعبير بالأفعال تعبيراً عن الكينونة، أى عن إنسانية الإنسان واحترامه للآخر وما حوله، بدلاً من اعتباره ملكًا له[1]. ويسمى فروم الشخصية التى تسيطر عليها هذه النزعة بـ «الشخصية التسويقية»، كأنها تقوم على نظر الشخص إلى ذاته كسلعة، وإلى قيمته «كقيمة تبادلية»، لا «كقيمة انتفاعية».

وثمة جانب آخر مهم جداً من الجوانب التى يظهر فيها الفرق بين المرجعيتين، وهى هذه المرة فى شريحة إنسانية غير منتجة وليست لها قيمة تبادلية، كفئة المسنين والمتعاقدين خاصة. الشريحة التى كان يعبَّر عنها فى الأنظمة الشمولية كالنازية بـ «الأفواه الآكلة غير المنتجة usesless eateress»، والتى يعبَّر عنها فى نظام العولمة الحالى الشمولى الكُلىِّ بـ «المواطنين الفائضين عن الحاجة Syrplus Peaple». وعلى كُلٍّ، فطريقة التعامل معها تدل على فرق ما بين المرجعيتين، فالأنظمة الشمولية اعتمدت طريقة «التسخين»، بواسطة الأفران والمحارق الغازية، كما حدث لقطاعات المسنين والمرضى الميؤوس منهم واليهود وأحيانًا الجرحى الألمان أنفسهم، وتعتمد فى الأنظمة الثانية طريقة «التبريد»، بواسطة الملاجئ والمحاضن وبيوت العَجَزة والمسنين، أى التحييد والعزل المنهجى لإنسانية الإنسان وكينونته الاجتماعية! وفى الولايات المتحدة الأمريكية هناك توجه نحو إنشاء مدن من نوع

---

(١) إريك فروم، (مرجع سابق)، ص٤١.

خاص للعَجَزة والمتقاعدين. لكن ليس على أساس العمل الخيرى الإنسانى، بل على حسب الغنى والجاه، أى أنها ستكون عملية «ترشيد» جديدة نفعية لهذا القطاع. على غرار مدينة «سان سرى» المعروفة بمدينة الشمس الواقعة بولاية أريزونا. وتشترط هذه المدينة النموذجية فيمن يرغب فى الالتحاق بها أن تتوفر فيه ثلاثة شروط:

١ـ أن يحصل على منزل بالمدينة، شراءً أو كراءً.

٢ـ أن يكون له مصدر مالى يكفيه لمصاريف عيشه وتكاليف الحياة.

٣ـ أن يتجاوز عمره خمسًا وخمسين سنة.

أما فى المرجعية المتجاوزة، فما أجمل أن نقرأ فى القرآن الكريم عن هذه الشريحة قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾[١]، بل: ﴿ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾[٢].

ولكن الذى حدث ـ مع الأسف ـ أن زالت حضارةٌ ذاتُ مرجعية ربانية متراحمة، وقامت حضارةٌ لا مرجعية لها. فالغرب لم يعرف هداية الوحى الصحيح، وقد حُرِّفت دياناته. ثم اجتاحه بعد ذلك طوفان العلمانية الهادر، الذى جعله يتنكر لكل مطلق ومتجاوز أو مركز ثابت خارج عن (الطبيعة/ المادة)، التى حلت محلَّ المرجع الغائب.

* * *

وأخيرًا، ليس فى الحديث عن الغرب بهذا الشكل أىُّ تنكُّر لمنجزاته العلمية ومدنيته الهائلة وقوته الضاربة، ذلك أننا أردنا ملامسة قضية محددة جوهرية تتعلق

---

(١) سورة الإسراء، آية ٢٣، ٢٤.

(٢) سورة لقمان، آية ١٥.

بكينونة الكائن البشرى فى هذا الخضم الصاخب. وبالرغم من ذلك يمكن الاستدراك على كون تلك «القوة الضاربة» تخضع للعوامل النفسية والثقافية ذاتها، وللترشيد العلماني المنهج ذاته، وللتفسير المادى الواحدى ذاته (ربح، إنتاج، رأسمال، أسواق.. استهلاك، لذة، متعة..). فحتى المفاهيم الأشد ارتباطًا بكرامة الإنسان كالحرية، والحقوق، والتعددية، والأمن - لا تجد لها تطبيقًا، ولو نسبيًا - فى إطار نفس المنظومة -، إلا داخل الغرب نفسه. أما خارجه؛ فإن القوة الضاربة تتحول إلى عصًا غليظة يَهُشُّ بها الغرب على «غَنَمِه». وهل يحتاج النهار - أو حتى الليل - إلى دليل؟!

*

نسقٌ إسلاميٌ كونيٌ في مواجهةِ المنظومةِ العلمانية:

س. بارفيز منظور*

لا شك فى أن خطاب منظومة التحديث والحداثة هو الصيغة الرئيسية للتعبير عن عصرنا؛ إذ يقدم أكثر الأشكال إحكامًا عن الحاضر بوصفه أفضلَ عالم أمكنَ تحقيقُه. ولذلك، فإن هذا الخطاب يسعى لأن يُضفى شرعيةً على ترتيب القوة القائم، ويعتمدَ ويوثِّقَ الروايات التى يقدمها مَنْ يخدمون قضاياه. بيد أن وصف منظومة التحديث والحداثة بأنها نَقدٌ للماضى أمر يطرح تساؤلاً ومراجعة لا ينتهيان بشأن شرعية هذه المنظومة. ومن ثَمَّ؛ فإن دراسة خريطتها الأيديولوجية لا يعنى أن يقبع المرء داخل سجن الحاضر، أو أن يُمجِّد الإنسانَ العلمانيَّ فى مرآة التاريخ. إنها تعنى الانتقالَ من عالم التاريخ إلى عالم النظرية، والدخولَ إلى تلك المملكة المعيارية، حيث يتنافس مذهب التجاوز مع الزمنية/ الدنيوية temporality، وحيث لا تستطيع البرجماتية والنفعية والرغبة فى امتلاك القوة أن تذهب بالمثالية والأخلاق والرغبة فى الوصول إلى الحقيقة على نحو كامل.

وككل الأساطير القابلة للتطور؛ فإن الروايات/ السَّرْديات الخاصة بمنظومة التحديث غامضة مبهمة ومتلوِّنة، فضلاً عن أن بعضها يناقض بعضها! فهى قد تقدم دفاعًا عن النظام العالمى الحاضر، فى ذات الوقت الذى قد تقدم فيه حُجَجًا ضد شرعيته. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الفكر الإسلامى لا يستطيع تجاهل المزاعم

---

* مفكر إسلامى باكستانى، مقيم فى السويد.

المهيمنة للخطاب الحداثي. ورغم ذلك؛ فإن منظومة التحديث والحداثة تقدم نفسها وتكتسب شرعيتها بوصفها «تنويرًا» وتحريرًا للإنسان من خرافاته الدينية، كما أن موقفها المثير للجدل تجاه الإسلام صار الآن صريحًا وعلنيًا بعد أن كان مقنَّعًا ومستترًا. فلا عجب في أن أية نظرية للتحديث والحداثة، سواءٌ عرَّضت بالإسلام على نحو صريح، أو كانت إدانتها إياه ضمنية، وسواءٌ رفضت مبادئه كلَّها، أو تجاهلتها تمامًا، تمثل أهمية كبرى لدى الإنسان المسلم. وهذا جزء أساسي من المساءلة الناقدة للذات التي يرتقي من خلالها المسلم بوعيه ويُنقي ضميره.

إن أي طرح للبديل الإسلامي يبدو في عيون الإنسان العصري، الذي يسيِّره اليومَ نَموذجٌ معرفي علماني، يُنظر إليه باعتباره شيئًا قديمًا و«رومانتيكيًا» لا أملَ يُرجَى من ورائه، إن لم يُعدَّ نوعًا من التهور والحماقة. فالإنسان الحداثي يكره أي تعبير ينتمي إلى العقلية الإسلامية، ويستبعد كل التصورات التي تحمل اسم الإسلام من الدوائر الأكاديمية. غير أنه من المفارقات الغريبة أن لمنظومة التحديث والحداثة، ذات العداء الواضح للإسلام ورؤيته للعالم، من القوة والمكانة العالية قدرًا كبيرًا، حتىَ إنها تتحكم في مؤسسات «التعليم الراقي» لدينا، كما أن مثقفينا يناصرون في حماس عددًا من المجالات التي لا يختلف الناس على أنها محملة بالأفكار الأيديولوجية، مثل علم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم النفس، بل وحتى التاريخ والسياسة والاقتصاد، وكلها مجالات تُكمل مفاهيمنا الذاتية. لكن الهدف الرئيسي لهذه المذاهب والخطابات هو إرساء مبدأ تفَوق النظام العقلي الحديث، وملء قلوبنا وعقولنا بذلك المبدأ. فليس ثمة عَجَبٌ من أن اكتساب تعليمٍ حديث قد أصبح الآن مرادفًا لتفريغ وعي المرء من مكوِّناته ومشاعره الإسلامية.

إنه لمن صميم العقيدة الإسلامية أن يواجه المفكر المسلم منظومة التحديث والحداثة، وأن يبين مواطن النقص والخطأ فيها كمذهب. كما أن إخفاق هذه المنظومة في بناء رؤية متكاملة للعالم، ورفضَها أن تضع في اعتبارها القضايا الجوهرية للمصير البشري- يُعد سببًا قويًا لأن يحجم الوعي الإسلامي عن الخضوع لأي نظام إدراكي أو أخلاقي ينتمي إلى تلك المنظومة. إلى ذلك؛ فعلى الرغم من فتنة التقنية الحديثة وما توفره

لمجتمعاتها من يُسر وراحة، فالمفكر المسلم ليس ابنًا لمنظومة الحداثة. والعقل المسلم الناقد لا يطمع اليومَ فيما هو أكثر من نزَال جادٍّ وصريح مع الحداثة، نزال ليس برجماتيًا أو سياسيًا، بل تأسيسيٍّ يقبل النموَ والتطور. إن المسلم، فى حقيقة الأمر، لا ينفر من أى جدل يمنحه الفرصة لفضح المبادئ الميتافيزيقية للبناء الأيديولوجى لمنظومة الحداثة، وتوضيح عدم ملاءمتها كرؤية للإنسان والعالم. ومن هنا؛ فليس ثمة ريْبةٌ فى أن الفكر الإسلامى المعاصر يحرِص، بمجرد أن يكتسب الوسائل التقنَية logistical، على تأكيد استقلاليته عن طريق مساءلة النموذج المعرفى الحداثى نفسه. وهو يفعل ذلك رغم كل القيود الأيديولوجية والعملية التى تضعها المؤسسات الأكاديمية فى طريق استنبات مثل هذا الخطاب الإسلامى الناقد.

ومما يؤسف له أن معظم المفكرين المسلمين، فى مواجهتهم منظومةَ الحداثة ورؤيتَها العلمانية لنظام العالم، يكشفون عن الكثير من السُّخْط والقليل من الفهم! وبغض النظر عن المطالبة الإسلامية الصادقة بالتقارب مع الروح الإنسانية الهيومانية لمنظومتها، وبغض النظر أيضًا عن بعض المقترحات البرجماتية المنادية بانتحال منتجها المعرفى، فإن ما قدَّمه المسلمون من فكر فلسفى ناضج وعميق جدُّ قليل. والمفكر المسلم، دون استثناء تقريبًا، يؤوِّل منظومة الحداثة إلى مصطلحاتٍ سياسية وثقافية مثل «انهيار دار الإسلام» و«نهضة الغرب». ومن النادر أن يفهم المسلمون الحداثة أو يواجهوها بوصفها «تحولاً فى النموذج المعرفى» - أى فى المعرفة والوعى والأخلاق - الذى تسبب فى أن يتخلى الغرب عن مبادئه المسيحية، ويتحدى أى تصور توحيدى متجاوز لـ «النظام الجوهرى للأشياء».

وبوصفه المفسِّرَ الأصيلَ للرؤية الإسلامية، ينظر المفكر المسلم إلى منظومة التحديث على نحو مختلف. إنه يرى أن رسالة هذه المنظومة - فى جوهرها - عدميةٌ، يتعذر اجتنابها، وتبشِّر ليس بموت الإله وحسب، ولكن بموت الإنسان أيضًا. وكل ما يدركه هذا الوعى الحديث وكل ما يفترضه فكره؛ هو كونٌ خال من أى «واجب» أو «سبب» أو «غاية». والإنسان الحداثى يستخرج رؤيته الجمالية والقيَمية - القائلة بأن الإرادة الإنسانية مطلقة - من الغياب المفترض لأية قيمة فى الكون، الأمرُ الذى يجعله

يُنكر كُلاً من سيادة الإله المتجاوز، وخلافة الإنسان فى الكون. ومن ثَمَّ؛ فإن أى شىء خارج إمكانية الإنسان لا معنَى له، ويصبح كل ما يحققه الجهد البشرى حقيقيًا وجميلاً وبعيداً عن التناقض بين الخير والشر. فلا عجب فى أن نظرية الوجود التى تطرحها منظومة التحديث والحداثة عبارة عن حالة سياسية تدَّعى لنفسها الاستقلالية والسيادة. ولأنها لا تملك إلا أن تحافظ على حقيقتها كمشروع لا يقبل حدوداً أو قيوداً على القوة السياسية، فليس أمامها إلا أن تحتفى بتحقق الذات لروح العالم، باعتبار أنه هو مجىء الامبراطورية. إن مستقبل منظومة التحديث والحداثة لن يكون إلا «يوتوبيا» سوداءَ، ونظامًا شموليًا.. يوقف التاريخَ، ويُلغى الجغرافيا، ويسعى إلى أن يسيطر على الحياة الاجتماعية بجميع ما تحويه من تفاصيل.

ونحن نميل إلى تحديد الموقع الجغرافى لمنظومة التحديث والحداثة بأنه «الغرب»، بدلاً من أن نستقبلها بوصفها «أرض الخراب الروحى» للزمن الذى نعيش فيه. ولذا؛ فليس من المدهش أن تكون الصور التى نستخدمها لتمثيلها صوراً مظهريةً وسطحيةً ومبتذلة.

ويؤكد البعض أن المجتمعات المسلمة، بسبب تمتعها برؤية متكاملة للمقدَّس والعلمانى، محصَّنةٌ ضد «اليوتوبيا» المادية لمنظومة التحديث والحداثة. وقد يكون هذا حقيقيًا بالنسبة للفرد المسلم، ولكن أن نتصور أن «روح التوحيد» تحرك كلاً من الفرد المسلم والمجتمعات الإسلامية؛ فهذا من قبيل السذاجة وعدم الإدراك. ومع الأسف؛ فإن تغلغل منظومة الحداثة فى عقولنا ووعينا زاد من قوة اختراقه الأعرافَ الاجتماعيةَ وأساليبَ الحياة المتوارثة. إننا نحتاج، فى مواجهتنا التحديات العمليةَ لمنظومة التحديث والحداثة، إلى رؤية فكرية واضحة المعالم، من شأنها أن تساعدنا على إبطال مفعول «السِّحر العلمانى»، وتعيننا على استعادة وعينا الأصيل. وأنا لا أتردد فى القول بأن صديقى العزيز المفكر عبد الوهاب المسيرى يملك مثل هذه الرؤية.

* * *

ولعل أهم ما يميِّز إسهام المسيرى فى الخطاب الإسلامى المعاصر (وأنا أشير هنا إلى كتاباته باللغة الإنجليزية) الفطنةُ الفكرية والفلسفية. فإسهامه عميق، ويستند

إلى ثقة كبيرة، ومدخله التحليلى مدخلٌ معيارىٌ بكل ما تحمله الكلمة من معان. إن الإسلام الذى تتحدث عنه رؤية المسيرى إسلامٌ متجاوز، ذو طبيعة تاريخية، لكنه، رغم ذلك، محلُ تقديس دائمًا فى العقل البشرى. ومهمة الإسلام، كما يراها المسيرى، تتمثل فى إنقاذ الإنسان فكريًا وأخلاقيًا، وحمايته من الوقوع فى الخطأ والخطيئة. ويتصف معجم المسيرى بأنه معجم عالمى بشكل كامل، يخاطب المسلمين وغيرَ المسلمين على السواء. وبطبيعة الحال، فهذا المعجم له معطياته ومسلَّماته، ولكنها مسلَّماتُ وعى يحاول الوصول إلى حالة من التجاوز والسمو لا يعبر عنها كلامٌ أو خطاب؛ إذ أنها حالة تَغْمُر مَلَكات الإنسان الإدراكيةَ، وتتطلب من الإرادة البشرية الإذعانَ الكامل. إنه وعىٌ «متجاوز» فى المعجم الميتافيزيقى، و«توحيدى» فى المعجم الدينى. وهذا هو وعى الإسلام.

ولا حاجة بنا إلى القول إن المسيرى يرصد العالم من أرضية قوية، محدَّدة تاريخيًا. وهذه الأرضية القوية ملكٌ لنا جميعًا. لكنه يوضح نقاطَ الضَّعف فى هذه الأرضية، مستخدمًا مصطلحاتَ «عَبْرَ تاريخية» (Trans-historical). صحيح أن المسيرى غير راض عن حالة العالم؛ فهو ليس أحدَ المدافعين عن منظومة التحديث أو الحداثة. إن جذورَ سُخْطه وتألمه من حال العالم جذورٌ روحية وأخلاقية فى جوهرها، مهما كانت الأسباب السياسية والثقافية المباشرة المسئولة عن شعوره ذلك. إنها أسباب تتعلق بخَسارة البشرية. ومثل هذه الأسباب لا تتطلب دفاعًا عن نَسق سياسى محدد، أو عن حضارة بعينها. لكن ذلك لا يعنى أن رؤية المسيرى الأخلاقية، رغم مَيْلها الميتافيزيقى، رؤيةٌ صوفية خالية من البُعد التاريخى.

يرى المسيرى أن الخلل يكمن فى رؤية العالم التى تقدمها منظومة التحديث والحداثة، وفى حضارة الغرب نفسها؛ لأنها هى التى تفرز مثل هذه المنظومة وتكرِّسها. وعلى الرغم من أن مثل هذا النقد الثقافى قد يبدو زاعقَ النبرة، ومثيرًا للجدل فى بعض الأحيان؛ فإن موقف المسيرى، المناهض لمنظومة التحديث والحداثة، لا يعرف النبرة «السياسية»، كما أنه لا يوحى، على أى نحو، بموقف «الأصولى» المتشدِّد الذى يقدح أو يذم دون وجود مبررات قوية.

ولأن المسيرى إنسان «ذو نظرة كونية شمولية»، وابنٌ للعالم الذى يضم محيطُه الفكريُّ الشرقَ والغربَ على السواء؛ فإنه لا ينتمى إلى أى تيار يحتكر لنفسه الصواب ويختار إما الإسلام وإما الغرب. إنه يمثل صوت العقل الذى يَنْشُد الحقيقة، حتى وهو يحتج على المذاهب القائمة ويتحداها.

ومهما كانت المغريات التى يمثلها الموقف الفكرى لعبد الوهاب المسيرى؛ فإنه منظِّرٌ إسلامى لمنظومة التحديث والحداثة، ومحلِّلٌ دقيق لميتافيزيقيتها، وناقدٌ صُلب لأخلاقياتها، على نحو يَشُدُّ كامل انتباهنا. وربما يجدر بنا أن نكرر أن البُعد الإسلامى فى فكر المسيرى ليس ذا نبرة انتصارية زاعقة، كما أنه لا يدَّعى أنه الأصوب أو الأقوم خُلُقًا، فضلاً عن أنه ليس حَرْفيًا أو تقليديًا. إن عبد الوهاب المسيرى، فى حقيقة الأمر، لا ينتمى إلى المدارس الصوفية، إنما تأتى مبادئ فكره الإسلامية من التزامه الواضح بحقيقة التجاوز أو السمو trnscendence، وبحقيقة التسليم (الإسلام) التى تأتى نتيجة ذلك الالتزام. ويشهد مثل هذا التسليم على القناعات الفكرية العميقة لشخصية مفكرة متأملة. وربما نستطيع القول إن الإسلام يمثل مقدمة النسق الفلسفى للمسيرى التى تمكنه من تحدى الخطابات الأوربية ومنظومة التحديث والحداثة على هذا النحو المقنع والمفحم أحيانًا. وعلى الرغم من ارتباطه الوجودى والفكرى بالقضية العربية، فمن العدل أن نقول إن نقد المسيرى لمنظومة التحديث والحداثة لا يَدين بفضل لفلسفة وأيديولوجية «العروبة». وفى واقع الأمر، فإن العروبة - من وجهة نظر المسيرى - هى أحد أعراض منظومة التحديث والحداثة، مثلها فى ذلك مثل الأعراض المناظرة لها فى تجلياتها الغربية.

* * *

العلمانية هى الابنُ المدلَّلُ لمنظومة التحديث والحداثة. وكأى طفل مدلل، فإنها تتمتع بأسماء كثيرة! ففى الأدب المعاصر، تقدم العلمانية إما على نحو متواضع، كاعتبارها رفضًا للسلطة الدينية، أو نموذجًا للتعددية، أو نموذجًا للمجتمع، أو نظريةً للحكم. وإما على نحو مهيب جليل، ككونها فلسفةً للتاريخ، أو عقيدةً

للإلحاد، أو أساسًا معرفيًا للإنسانية. أو على نحو أكثر مهابةً، كميتافيزيقا الكمونية (metaphysics of immanence) التى تتصل بالنظام الجوهرى للأشياء.

ولأن المسيرى يؤسس لنظام خاص يبحث عن نظرية كبرى؛ فإنه يستغنى عن تلك الأسماء المختلفة. فالعلمانية فى رأيه هى مذهب منظومة التحديث والحداثة وجوهرها، وهى تستحق أن ننظر إليها على هذا النحو. ولذلك فإنه يضطر إلى إسقاط المزاعم الأقل مهابةً وفخامةً للعلمانية، كمسألة فصل الدولة عن الكنيسة، وذلك كى يصيب كَبِدَ الحقيقة لرؤيته التى تقول: إن العلمانية هى ميتافيزيقا الحلول، التى تمثل الأساسَ الجوهرى لكل إدراك وفكر علمانى.

ويبنى المسيرى نقدَه منظومةَ التحديث والحداثة على فكرة العلمانية الخصْبة المراوغة، وذلك بسبب الحاجة الواضحة لنموذج معرفى أصيل. ويبدو أن المَسيرى يفضل مصطلح العلمانية، بكل ظلاله الواضحة الارتباط بالأيديولوجيا والقوة، على مصطلحات أخرى قد تكون أكثر إحكامًا من الناحية المعرفية، لكنها - من الناحية الفلسفية - تعتبر أقل وضوحًا وتخيلاً، مثل مصطلحى الحلولية الكمونية immanentism أو وَحْدة الوجود pantheism. ولأن منظومة التحديث والحداثة تُعد بمثابة أيديولوجية عملية ومذهب للحكم، فهى تصطدم بشدة مع الوعى الإسلامى التجاوزى، وتخلق عالمًا لا سحرَ فيه ولا قداسة، أى عالم السلع والأوثان. ونتيجةً لذلك؛ فإن على نظرية العلمنة - أى العلمانية كعملية تاريخية - أن تُفهم من خلال مفهوم العلمانية secularity وأن تُخضِع منظومة التحديث والحداثة لتصنيفه، والمقصود بمفهوم العلمانية هنا هو حالة الوعى والثقافة. ولا حاجة بنا إلى القول بأن الأخير - مفهومَ العلمانية - هو الذى يمدنا بالمفتاح الخاص بفك «ألغاز» منظومة التحديث والحداثة.

ويعبِّر المسيرى نفسُه عن هذه الحقيقة الجوهرية فى نقده، بلغة سهلة رائعة، عند حديثه عن العلاقة بين صيغتى العلمانية الجزئية والكلية، يقول: «العلمانية الجزئية، بمعنى الفصل بين الكنيسة والدولة، هى هذا المعنى فقط، إنها نظرة إلى العالم لا تزعم لنفسها أية شمولية، ويقتصر مجالها على أمور السياسة - وربما الاقتصاد أيضًا

ـ، ولا تخوض فى مسائل القيم المطلقة (أخلاقيةً أو دينيةً أو غير ذلك)، ولا تشغل نفسَها بالقضايا الجوهرية (كمسألة الأصل البشرى، والمصير الإنسانى، والهدف من الحياة . . وما شابهَ من مسائل). أما العلمانية الشاملة، فإنها تتبنى نظرة مختلفة كل الاختلاف. إنها لا ترمى فقط إلى الفصل بين الدين وبين الدولة وبعض وجوه الحياة العامة، بل تهدف إلى فصل كل القيم، الدينية والأخلاقية والإنسانية، لا عن الدولة وحسب، ولكن عن الحياة العامة والخاصة أيضًا، بل وعن العالم ككل. فى ظل هذا الإطار المرجعى، فإن المصدر الوحيد للمعايير والقيم يغدو هو عالم الطبيعة/ المادة فقط، ومن ثمَّ؛ تتحكم فى كلٍّ من الإنسانية والمجتمع قوانينُ طبيعيةٌ ثابتة، وعمليات خالية من القيمة، لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليها. تسمى هذه القوانين الطبيعية القوانينَ العلمية، ويُفترض أنها تنطبق على كلٍّ من البشر والطبيعة. من هنا؛ يمكننا أن نُعرِّف منظومة التحديث والحداثة الغربية بأنها منظومة تتبنى العلمَ المتحرِّرَ من القيمة كأساس لرؤية الإنسان للعالم وكمصدر للقيم والمعايير. وبدلاً من تعديل أو تطويع العالم لتلبية الاحتياجات والآمال البشرية، فإن حياة الفرد هى التى تخضع للتعديل والتطويع، كى تتبع قوانينَ ثابتةً طبيعيةً عقليةً وخاليةً من القيمة. خلاصة القول: أن العلمانية الشاملة ليست إلا اسمًا آخر لرؤية منظومة التحديث والحداثة الغربية».

وفى رأى المسيرى، تمتلك كلٌّ من العلمانية ـ كمذهب ـ ومنظومة التحديث والحداثة ـ كرؤية للعالم ـ هُويةً كاملة. والتوصل إلى المعطيات الميتافيزيقية لمنطق العلمانية سيساعدنا فى عملية تفكيك منظومة التحديث والحداثة كرؤية للعالم وكصيغة شاملة لكل ما تمثله هذه المنظومة. ولأنه من الصعب تجنبُ مسألة الأساس المعرفى لرؤية منظومة التحديث والحداثة للنظام الجوهرى للأشياء؛ فإن المسيرى مضطر إلى أن يصف هذه المنظومة بميتافيزيقا الحلولية الكمونية. وعلى الرغم من أن إدراك العالم بوصفه «كلٍّ ما هو كائن» حقيقةٌ جوهرية من حقائق الوجود البشرى، فإنه مع تطور العلم الحديث تحولت الهواجس الحَدْسية للكمونية والإحساس الصوفى لـ «كينونة» الوجود إلى «كوزمولوجى» ذى أساس معرفى. لكن المسيرى لا يعوِّل على طبيعة ومنظور وحدود المعرفة العلمية، كما أنه لا يهتم كثيرًا بمسألة ما إذا

كان العلم متسقًا والرؤيةَ التوحيدية للعالم. ومن الواضح أن أى نقد إسلامى لمنظومة التحديث والحداثة كرؤية للعالم لابد أن يقوم بتفكيك العلم؛ لكى يميز بين العلم كطريق سليم وشرعى نحو اكتشاف المعرفة (الجزئية)، وبين «العلْمَوية» (scientism) كمحاولة غير علمية لتحويل المعرفة إلى «كوزمولوجى». وربما يقودنا ذلك إلى استنتاج مفاده أنه بينما تأتى منظومة التحديث لعالمنا نتيجةً لنمو المعرفة العلمية، فإن الحداثة - كرؤية للعالم - نوع من «العلْمَوية». ولكونها كذلك؛ فإنها لا تستند إلى سلطة العلم. إن حلولية الوجود - إذا أردنا أن نعبِّر عنها بطريقة أخرى - لا يمكن أن يحيط بها على نحو شامل أىُّ نظام معرفى أو فكرى. إنها - كالتجاوز - مراوغةٌ، ولا يمكن الإمساك بها.

ومن الناحية السياسية، يلاحظ المسيرى، من زاوية فكره الفلسفية، أن المدافعين عن العلمانية العقائدية من المسلمين يسعَون إلى تحقيق مشروع ذى طابع سياسى لن تكون عواقبه حميدة. وحتى إذا نادَوا بشكل من أشكال الحداثة يوازى العلمانيةَ الجزئية، فإنهم لا يدركون القوةَ التقويضيةَ للوعى الحلولى والواحدى، ناهيك عن افتراض تصديهم لهذا الوعى. وإذا جاز التسامح مع السياسة البرجماتية «العلمانية» لكونها شيئًا يصعب تجنبه؛ فإن علمنة الثقافة والمجتمع والحياة الداخلية لأفراد المجتمع يُعدُّ بمثابة كارثة لا يمكن التسامح معها. ولذلك، فرغم كل الحجج المدافعة عن نظرية سياسية عالمية ذات طابع إنسانى فى ممارستها؛ فإن الرؤية الجوهرية لمثل هذه النظرية وممارستها لابد أن تنبع من النموذج المعرفى التوحيدى للإسلام.. أى أنها لابد أن تقوم على مبادئ التجاوز/ المفارَقة.

* * *

إن تفكيك المسيرى العلمانيةَ بوصفها الميتافيزيقا اللاأخلاقيةَ والعدميةَ لمذهب الحلول، وسعيَه الذى لا يكلُّ بحثًا عن مواطن الضعف - سواء أكانت منطقيةً أم معرفيةً أم أخلاقيةً - فى الحداثة النظرية، وتعريضَه بالخَواء الأخلاقى للحياة المعاصرة، كلُّ هذا يُعدُّ شهادةً على قوة الفكر الإسلامى وإنسانيته.

وأيًا ما كان الموضوع الذى يتناوله ـ سواء أكان فى التاريخ والأدب والفلسفة، أم كان خاصًا برؤيته للخطاب الإسلامى المعاصر، أم كان يتناول معالم الأيديولوجيا الصهيونية، أم كان الموضوع عن دور مذهب الحلولية الكمونية فى الأدب الحديث، أيًا ما كان ذلك؛ فإن إسهام المسيرى هو، على الدوام، إثراءٌ كبير يُفضى إلى الرُّقىِّ بالرؤية الإسلامية وتقديم الخطاب الإسلامى الخاص بها. ولأنه ابن مخلص ينتمى إلى الإسلام والأمة العربية؛ فإنه يستحق منا كلَّ تكريم وتقدير.

*

هل هو «لاهوت إسلامىّ» جديد؟

إشكالية الإشكاليات النظرية

أحمد برقاوى*

ليست **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** مجرد موسوعة تقليدية فى المفاهيم والنظريات والأعلام، وإنما هى طموح لتأسيس زاوية رؤية فلسفية وميثولوجية بعامة، بحيث يمكن النظر إلى الجزء الأول من حيث هو كتاب مستقل.

ولأنها على هذا النحو من المكانة، فإنها سرعان ما تغرى الباحث فى العلوم الإنسانية بالقراءة النقدية، لا سيما إذا كانت لهذا الباحث زاوية رؤية مختلفة.

ولأننى، وبعد قراءتى للمجلد الأول من **الموسوعة** (الإطار النظرى)، وجدت نفسى فى وضع المختلف؛ فإننى آثرت أن أتناول جوانب معينة من الإشكالات النظرية.

أقول «جوانب معينة»؛ لأنى لو تناولت كل الإشكالات النظرية لوجدت نفسى فى حالة تأليف موسوعة جديدة. فالإغراء هنا كبير، إغراء النص الجديد المختلف، والذى يدعو إلى الاختلاف!

* * *

ترسم **الموسوعة** لوحة مفاهيم هى فى المحصلة النهائية جهاز معرفة، أو قل هى

---

* رئيس شُعبة الفلسفة فى جامعة دمشق.

ميثولوجيا. ونحن هنا لا نميِّز بين المعرفة بوصفها ميثولوجيا وميثولوجيا من حيث هي معرفة.

وتتأسس ميثولوجيا الدكتور المسيرى - كما أرى - على إقامة تمايز حاد بين زاويتى رؤية فلسفية، أى أن المنهج مؤسَّسٌ فلسفيًا.

وإذا كان النقيض واضحًا - وهو «الفلسفة المادية» -؛ فإن نقيض النقيض يصعب أن نجد له اسمًا دالاً عليه. فإن قلت «فلسفة مثالية»؛ فأنت واقع فى حرج. وإن قلت «فلسفة روحية» ؛ فهيهات أن تضم الفلسفة الروحية مفاهيم **الموسوعة**. وإن قلت «زاوية رؤية دينية إسلامية»؛ فإنك تقترب من المسألة دون أن تحيط بها!

والأقرب إلى الصواب القول: إن الدكتور المسيرى يؤسِّس لمنهج يستند إلى المثالية والروحية والدينية الإسلامية جميعًا. فنحصل على منظومة جديدة من المفاهيم، أو على فهم جديد للمفاهيم، إذ أن بعضها مشتقٌ بشكل جديد، وبعضها يأخذ حمولات جديدة ومعانىَ مختلفة.

وعندى أن جميع مفاهيم «الإشكالات النظرية» قد بنيت على أساس التمييز بين المرجعية النهائية المتجاوزة، والمرجعية النهائية الكامنة. فلا يمكن فهم الرد، والمسافة، والحدود، والحيز الإنسانى، والمركز، والمبدأ الواحد، والمعنى والهدف والغاية، والتجاوز والتعالى، والمطلق والنسبى، والمحدد والمتعين... إلخ - إلا بردِّ كل هذه المفاهيم إلى ذلك التمييز الذى أقامه المؤلف بين المرجعية النهائية المتجاوزة والمرجعية الكامنة.

وهذ التمييز قاد المؤلف إلى اعتبار أن المطلق، «الله» النهائىَّ المنزَّه، قد حدَّد على نحو ما طبيعة تعيُّناته المختلفة، بدءًا من الإنسان وانتهاءً بالطبيعة. مع بقاء التمايز الذىَ لا يمكن تجاوزه بين «الخالق العَلىِّ» ومخلوقاته، رغم سعى الإنسان إلى الصعود إليه بسبب ما ينطوى عليه من طاقات غير مادية، من أجل أن يحقق القانون الإلهى المختلف عن القانون المادى.

فلنمتحن هذا الأساس أولاً، الذى يُسهِّل علينا النظر إلى المفاهيم الأخرى، أو الذى يسمح لنا فى النهاية أن نُصدر حكمًا خاصًا على طريقة كهذه فى النظر.

يُفهم من المرجعية النهائية بالموسوعة أنها «الفكرة الجوهرية التى تشكِّل أساسَ كل الأفكار فى نموذج معين، والركيزةَ النهائية الثابتة له، التى لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم دونها».

وهذه المرجعية بدورها مرجعيتان: نهائية متجاوزة، ونهائية كامنة.

متجاوزة، وهى التى تنطلق من نقطة خارج الطبيعة، وفى النظم التوحيدية هى الإله الواحد، المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ.

وكامنة، أى كامنة فى الطبيعة أو الإنسان، حيث العالم يحوى فى داخله ما يكفى لتفسيره. وهذا الأمر ينسحب على الفلسفات المادية.

ويضاف إلى هذا الفارق بين نمطى المرجعية النهائية فارقٌ آخر، ألا وهو أن الإنسان كائن طبيعى فى المرجعية الكامنة، فتسقط المرجعية الإنسانية. فيما المرجعيةُ المتجاوزة محاولة الصعود بالإنسان إلى الإله فى السماء.

إذن؛ نحن أمام نظرة فلسفية إلى العالم، وهذه النظرة تتحول إلى أداة فهم أو تفسير للظاهرة. إذ نحصل فى المرجعية المتجاوزة على الدين، فيما نحصل فى المرجعية الكامنة على الفلسفة المادية.

إن امتحان هذا المفهوم (المرجعية النهائية) وامتحان قدرته التفسيرية يسمح لنا بالقول:

أولاً: إن مصطلح «المرجعية»، والمستخدَم كثيرًا فى الكتابات العربية، قد ضُيِّق هنا؛ إذ انتقل من تعدد المرجعيات فى السياسة والاقتصاد والعلوم الإنسانية بعامة والفلسفة والعلم إلى «ثنائية المرجعية». فكل نظرية فى العلم هى مرجعية، سواء أكانت نظرية فى العلوم الطبيعية أم فى العلوم الإنسانية. وبالتالى، كل منهج هو مرجعية. فالبنيوية، والظاهراتية، والديالكتيكية - هى مرجعيات فى النظر إلى الظواهر.

ثانيًا: إذا صح فهمنا للمرجعية النهائية المتجاوزة والمرجعية النهائية الكامنة؛ فإن

التمييز هنا بين نوعين من الوعى: الوعى الدينى فى مرجعيته النهائية المتجاوزة، والوعى العلمى النظرى فى مرجعيته الكامنة. ولا يمكن للمعرفة الإنسانية - كما أرى - أن تغدوَ تفسيراً وفهماً للعالم الإنسانى والطبيعى إلا إذا انطلقت من المجتمع والطبيعة، وليس من خارجهما.

ثالثًا: يبدو لى أن هناك حمولات للفلسفة المادية رآها المؤلف دون أن تكون حمولات صحيحة. فالفلسفة المادية لا تَنطلق من أن الإنسان كائن مادى - بيولوجى فحسب، بل وكائن اجتماعى مبدع. ومادية العلاقات الاجتماعية تعنى وجودها الموضوعى المستقلّ عن الإنسان، لكن الإنسان هو الصانع لهذه العلاقات. وليس الجانب الروحى فى الإنسان إلا هذا النشاط الخلاَّق المبدع للفن والأدب والموسيقى والعلم.. إلخ، إنه الوعى بعامة.

رابعًا: أين نضع أنماط الفلسفات العقلية والاختيارية؟! فمن الصعب علينا، استناداً إلى ثنائية المرجعية إياها، أن نقوم بعملية تصنيف. ففكرة الإله حاضرة عند ابن رشد وديكارت وإسبينوزا، كما هى حاضرة عند برِكْلى، غير أن «العالم» هو المرجع، وليس «الإله».

خامسًا: إن إيجاد التشابه بين الوثنية والنزعات العلمانية المادية التى ترجع كل شىء إلى الطبيعة/ المادة، وتنكر أية إمكانية للتجاوز الإنسانى كما يرى المؤلف - هو نوع من التعسُّف الشديد، بل والشديد جداً!

فالوثنية مرحلة من الوعى الإنسانى، حيث تختلط فيها الأسطورة مع الدين، بل هى وعىٌ ما بالعلاقات السببية المتخيَّلة، ناهيك عن أنها تعيَّنت بأشكال مختلفة. فأساطير الآشوريين مختلفة عن أساطير جزيرة العرب، أى أننا أمام نوعين من الوثنية، حيث الأولى تذهب إلى تعدُّد الآلهة، فيما الثانية تُقرُّ بوَحْدة الإله الذى يسعى إليه الإنسان غير الوثنى. فيما النزعات العلمانية - سواء أكانت العلمانية بكسر العين أم بفتحها - هى الإتيان على كل وعى أسطورى، انطلاقًا مما يسميه المؤلف «مركزية العالم».

فمفهوم الإله حاضر فى الوثنية بكل أشكالها، فيما هو غائب فى العلمانية؛ إذ العلم علم بالواقع وعلاقاته السببية الموضوعية، وفهم العالم وتفسيرَه. كما هو غائب فى العَلمانية من حيث إن مصدر السلطة هم البشر، وضرورة فصل الدين عن الدولة... إلخ.

وإذا ما أردنا أن نستخدم مقولة «الرد» التى أوردها المؤلف لقلنا: إن الوثنية تردُّ الظواهر والعالم ككُلٍّ إلى مفهوم الإله. فهى من هذه الزاوية لا تختلف عن الدين التوحيدى، وإن اختلفت؛ فإنما تختلف بعدد الآلهة أو طبيعتها. وقِسْ على ذلك إذا استخدمنا مفهوم «المركز»؛ فإن العالم فى الوثنية لا يمكن تَصوُّره خارج مفهوم الإله.

والحق أننا هنا أمام إشكال، النظرُ فيه متعب. وآية ذلك، أن المعرفة الإنسانية لم تتطور وتتقدم إلا استناداً إلى موضوعية العالم، ودون النظر إلى السؤال حول أصله أو علاقته بالإله. أما إذا اتجهنا صوب النظرة «الماورائية»؛ فإننا ولا شك واجدون أشكالاً متعددة من التصورات حول أصل الكون والخالق أو المبدع وعلاقته بالعالم. فهل تتأسس المعرفة على نظرة ما ورائية إلى العالم؟

من زاوية أخرى: إن مفهوم الإله، فى حضوره أو غيابه عن الوعى الإنسانى، يُلقى بظلِّه على المجتمع والقيم والأخلاق، بل وعلى العلم من حيث وظيفتُه، بل ويُلقى بَظلِّه على السياسية والأيديولوجية بشكل خاص.

غير أنى أعتقد أن الميثولوجيا وإن كانت تتأسَّس فلسفيًا؛ فإنها لا يمكن أن تتأسس دينيًا. وأقصد بالأساس الفلسفى للميثولوجيا الطبيعة العامة لها، كأن نقول: الديالكتيك مثلاً أساس فهم العالم. وهذا أمر مختلف عن نظرتنا إلى علاقة الله بالعالم.

قلنا: إن مفهوم المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، يؤسِّس لأكثر المفاهيم التى تضمنتها إشكالات نظرية، بحيث نجد أن أكثرها ليس إلا شرحًا لهذا المفهوم الأول. فمفهوم الردِّ، إما ردٌّ إلى الطبيعة فى المرجعية المادية الكامنة، أو رد إلى النزعة

الربانية فى المتجاوزة. وقس على ذلك المركز، فهو الآخر مرجعية، إما إلهية أو مادية، ولا يختلف الأمر فى المسافة والحدود والحيز الإنسانى.

يزداد الأمر وضوحًا فى «المعنى والهدف والغاية». فالمؤلف يستخدم عبارات من قبيل «معنى الحياة»، «معنى الوجود»، ويقول: «الغائية هى الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (عكس العدمية)، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية.. ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ ﴾[1]. ثم يربط بين معنى الوجود ومعنى حياة الإنسان، ويقول: «لا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة وتتم عملية خلقه بالصدفة المحضة».

تُرى، هل نفىُ الغائية عن الوجود يقود بالضرورة إلى نفى غائية الإنسان؟.

إن نقل الغائية من حقلها الإنسانى إلى حقل إلهى، تعميم غير مبرَّر منطقيًا. فضلاً عن أنه يُقحم الغائية إلى حدود الظواهر غَير الإنسانية. فما الغاية مَن وجود الحجر أو الماء أو الشجر أو البركان؟!

فى وعى كهذا عودةٌ إلى الوعى الدينى فى معنى الغائية. فالغاية والمعنى والهدف مفاهيم إنسانية صرفة. إن الإنسان هو الذى يخلع على الأشياء معناها، وهو الذى يحدد الأهداف، وهو الذى يسعى نحو غاية ما. بل إن تحديد الإنسان غايتَه فى الوصول إلى المطلق هو، بحد ذاته، غايةٌ إنسانية.

والحياة العملية تدلِّل على ذلك بما لا يدع مجالاً للشك. والأكثر مدعاةً للتأمل هو القول بأنه إذا كان وجود العالم مصادفة فإنه لا يمكن تصور لمعنى العالم!

هَبْ أن وجود الإنسان كان مصادفة كما هو وجود العالم، ولكن منذ اللحظة التى يوجد فيها الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً واعيًا يخلق الغاية والهدف والمعنى. إذ سيطرح السؤال على نحو آخر: ما معنى وجودى فى هذا العالم؟، وليس: ما معنى وجود الوجود؟. فوجوّد العالم مصادفةً لا يُلغى إطلاقًا وجود الغاية والمعنى والهدف بالنسبة إلى الإنسان.

---

(١) آل عمران ١٩١.

والعلم في الواقع لا يتحرك انطلاقًا من فكرة الغائية السابقة للوجود، لأنه يفسر العالم فيما هو عليه، ويكشف عن جملة الأسباب الواقعية الموضوعية في الظواهر الطبيعية. ولكن في العلوم الإنسانية بعامة من الصعب أن نُلغى الغاية في فهمنا للعالم. فالحروب والفنون والعمارة. . . إلخ هي بالأصل غاياتٌ إنسانية.

وتمر الشعوب بفترات كثيرة من الوعي تُضفى على الأشياء معانىَ ما، دون أن تكون هذه المعانى جزءًا من هذه الأشياء بالذات. فمعنى البقرة في الهندوسية هو إضفاء بُعد إنساني على البقرة، فيما معنى البقرة لدى الشعوب الأخرى لا يعدو أن يكون طعامًا أو وسيلة استخدام (الحليب أو اللحم. . . إلخ).

ولم تظهر أزمة المعنى من حيث هي ثمرةٌ لنفي معنى الوجود الكلي، بل بوصفها أزمةَ المجتمع الرأسمالي الذي «سلَّع» كل شيء، بما فيه الإنسان. ومن هنا؛ فنحن نقسِّم ظاهرة الاغتراب أو التشيُّؤ في حقل العلاقات الرأسمالية، وليس في حقل آخر دينيٍّ. بل إن إضفاء المعنى الديني على العالم هو من وجهة نظر البعض شكلٌ من الاغتراب، وخاصةً لدى فيورباخ.

وإذا كان الأمر هكذا؛ فإن النقد ذاتَه يوجَّه إلى مفاهيم التجاوز والتعالي في مقابل الحلول والكمون. فوضع الفكر والحضارات في صيغة إما متجاوزة ومتعالية، أو حلولية وكمونية - لا يصمد أمام التاريخ. فالتاريخ هوَ تاريخ الإنسان الفاعل، وهو الذي أنتج الأفكار والوقائع. إنه صانع التاريخ، ولكنه لا يستطيع أن يصنع التاريخ على هواه. من هنا؛ تنشأ فكرة العلاقة بين الضرورة التاريخية وحرية الإرادة الإنسانية. فالتاريخ - كما قال هيجل - ليس إلا مسارَ وعي الحرية لذاتها. والحرية مسار علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة. في السياسة: نرصد تطور الحرية من الحكم المطلق إلى الديمقراطية. في العلم: نرصد تطور الحرية في السيطرة على الطبيعة، واتقاء شرها، وتوظيفها في خدمة الإنسان. وفي الفن والأدب: نرصد تطور الحرية في مجال القول والتعبير.

لكن الحرية لا تتطور إلا في حقل الصراع بين القوى النابذة لها والجاذبة. فالسعي وراء الحرية هو تجاوز بحد ذاته، والناظر إلى العلمنة من حيث هي يقينٌ للحرية، يعتبرها لا محالة، تجاوزًا.

مرةً أخرى: ما الذى يجعل من القول بأن العالم مادى وأن الإنسان كائن طبيعى مدعاةً لاستنتاج أن الإنسان هنا غير نازع للتجاوز والتعالى؟ ومن ذا الذى باستطاعته أن يحدِّد التجاوز والتعالى بوصفهما سعيًا للمطلق الإلهى؟

على أية حال، ودون الإسهاب فى مناقشة المفاهيم جميعها، لأنها جميعَها تتحدَّد وَفْقَ رؤية الاختلاف بين الإلهى والدنيوى - فإن السؤال الأساسى هو: هل يمكن بناء ميثولوجيا للبحث استنادًا إلى تقسيمٍ كهذا؟

إننا هنا أمام دحض للفلسفة التى يُطلق عليها المادية، وليس أدلَّ على ذلك من ذلك العنوان العريض (فى ص٦٨): «إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان».

ولكن، ما الفلسفة المادية من وجهة نظر مؤلف **الموسوعة**؟

ينطلق المؤلف من حكم صارم، وهى أن الفلسفة «إما مادية أو غير مادية». وإذا كانت الفلسفة المادية من وجهة نظره هى التى «لا تقبل سوى المادة باعتبارها الشرطَ الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية، ومن ثَمَّ فهى ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسانَ نفسَه، وأىَّ منظومة فكرية أو قيمية متجاوزة للمادة» - فإن الفلسفة غير المادية ستكون عكس هذه الفلسفة، أى المادية.

ثم يعدِّد المؤلف أطروحات الفلسفة المادية: لا وجود إلا للمادة، وهى أزلية أبدية، لا تفنى ولا تُستحدث من العدم، ولا توجد أية صفة سوى الصفات المادية. اقتران المادة بالحركة، والحركة داخلية فيها، وحركتها لا قصد لها ولا غائية، وكل تغيُّر له أساس مادى. ثم، إن المادية ترى أسبقية المادة على الإنسان.

إن تقسيم الفلسفة إلى مادية ومثالية هو بالأصل تقسيم ماركسى حديث، ولا يعود أصلاً إلى ماركس. ومع ذلك؛ فإن من الصعب الموافقة على هذا التصنيف الذى أورده المؤلف للفلسفة المادية إذا أردنا أن نلخِّص الفلسفة المادية كما جاءت فى تاريخ الفلسفة بأنها تجيب على السؤالين الأنطولوجى والمعرفى: ما أصل العالم؟، وكيف أعرف العالم؟

فالعالم مادة، بمعنى أنه وجود أزلى أبدى غير مخلوق من العدم. والمادة بتعريف لينين الماركسى هى الواقع الموضوعى المقابل للوعى. ثم تميِّز الماركسية مثلاً بين المادية الميكانيكية والمادية الجدلية. والمعرفة هى نشاط إنسانى خلاَّق فى معرفة الواقع - الطبيعة والمجتمع. نظريًا، تبدأ بالإحساسات، ثم التصورات الحسية والمعرفة العقلية. فالإنسان فاعل، بوصفه ممارسةً عملية وممارسة عقلية، ومن الصعب الفصل بينهما. فما من فلسفة مادية تقول إن الإنسان مادة وحسب؛ لأن هناك تمييزاً بين النشاط الخلاَّق للإنسان والطبيعة الجامدة الصماء.

ولعقل الإنسان مثلاً عند ماركس موقع مركزى. فالمجتمع ليس مجرد مادة، إنما هو جملة علاقات: اقتصادية، وسياسية، وأخلاقية، ولُغوية... إلخ. والوعى يقوم بدور فعَّال فى حياة البشر، وليس مجرد انعكاس للواقع الموضوعى. فمعنى قول ماركس «ليس الوعى هو الذى يحدد وجود البشر الاجتماعى، وإنما وجود البشر الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم» - لا ينفى إطلاقًا دور الوعى فى تحديد هذا الوجود.

والإنسان، فضلاً عن ذلك، هو تاريخ. وما من أحد ساوى بين تاريخ الإنسان والطبيعة، وما من أحد قال إن قوانين الفيزياء هى ذاتُها الملامح القانونية لتطور لمجتمع. ومن ذا الذى أكَّد، من الفلاسفة الموسومين بالمادية، أن «المشاعر الإنسانية الكونية الأولية، مثل مشاعر الأبوة والأمومة والرغبة فى الاطمئنان والائتناس بالآخر ومظاهر النبل والخساسة - كلُّها أمورٌ مادية؟!

وإذا كان المؤلف يرى فى العلاقة التى تتحدث عنها الماركسية بين البناء الفوقى والبناء التحتى تبعيةَ البناء الفوقى للمادة؛ فإنه - ومع الأسف - لم يلتقط أسس الديالكتيك فى فهم هذه العلاقة. ومع ذلك؛ لنأخذ مثالاً على ما سماه المؤلف المشاعر الإنسانية الكونية، وهو مشاعر الأبوة. ما معنى أن مشاعر الأبوة مشاعر إنسانية كونية؟ معناه، ببساطة، حبُّ الأب أبناءه. لكن التاريخ يشهد أن هذه المشاعر مختلفة فى الزمان، كما هى مختلفة بالمكان، ومختلفة فى شروط الواقعية. فوأد البنات فى بعض مناطق العرب الجاهلية - ومن قِبَل الأب بالذات - عادة تحتاج إلى تفسير، وقد نهى عنها الإسلام، فهل عاطفة الأبوة هنَا هى ذاتُها ما بعد الإسلام؟

وما زالت بعض المناطق العربية تغتاظ من ولادة الأنثى، وهذا واحد لدى الأب والأم، فيما لا تختلف عاطفة الأوربي-الفرنسي مثلاً- تجاه الأنثى أو الذكر. ثم، هل عاطفة الأبوة فى العصر الإقطاعى الأوربى هى ذاتُها عاطفته فى العصر الرأسمالى المتقدم؟

وخذ مثلاً: الاتناس بالآخر. ففى المجتمع الزراعى الدينى تختلف علاقات الائتناس عنها فى المجتمع الصناعى-الدينى. فسكّان بناية واحدة فى مدينة دمشق أو القاهرة بالكاد يعرفون بعضهم البعض، ولم تعد علاقة الجوار ذات مكانة فى النفوس. ناهيك عن قيم الشرف والكرامة والحب. . . إلخ، فكلها قيم متحركة ومرتبطة بمستوى تطور المجتمعات، واختلاف بُنَاها وتاريخها.

وأنتهى فى اختلافى مع الدكتور المسيرى فى النظر إلى ما أسماه «إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الكون».

يعيدنا المؤلف فى مسألة المعرفة إلى القرن السابع عشر والثامن عشر الأوربيين، والاختلاف بين الحسِّيين والعقليين فى هذه المسألة. ويعتقد السيد المسيرى أن الماديين هم الذى يقوَلون بأن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية، وتتحول إلى أفكار كلية بطريقة آلية. لكنه يعتبر أن إسبينوزا فيلسوف مادى. وإسبينوزا فيلسوف عقلى يُقرُّ بالمعرفة القَبْلية! فى حين أن بِرْلكى حسِّى، لكنه فيلسوف مثالى يعتقد أن الإله هو الضامن لصحة معارفه!

إذن، نحن أمام فيلسوف مادى يعتقد بالمعرفة القَبْلية «الأفكار الفطرية»، وفيلسوف مثالى يعتقد بأن العقل صفحة بيضاء، وهو حسى بنفس الوَقت!. وبالتالى؛ فمن الخطأ الفادح أن نوحد بين الحسى والمادى والعقلى والمثالى. ناهيك عن أن الفلسفة الراهنة قد تجاوزت هذا التقسيم فى مسألة المعرفة، ولم يعد أحد ينظر إلى علاقة الذات بالموضوع كعلاقة سلبية أو أحادية.

واستشهاد المؤلف بجان بياجيه، كدليل على دحض ما سماه التفسير المادى؛ دليلٌ على هذا التجاوز أولاً، ثم إن بياجيه ديالكتيكى ثانيًا. ثم إن المؤلف فى ظنى

يخلط بين النزعة العدمية والفلسفة المادية . فهو يعتبر نيتشه فيلسوفًا ماديًا ، لا لشىء إلا لأنه أعلن موت الإله . ولأنه - أى المسيرى - حشد الفلاسفة فى خانتين لا ثالث بينهما ، فإنه ضيِّق جداً من تنويعات الفلسفة والفلاسفة .

والحق ، أن عدمية نيتشه أو هايدجر أو بعض فلاسفة التفكيك لا تُحشر هكذا مع ماركس ولوكاتش وألتوسير من الماركسيين الجدليين ، والذين هم فى التصنيف الكلاسيكى ماديون . ثم إن الهجوم على الميتافيزيقا بوصفه هجومًا على الكل - كما يقول المؤلف - نجده عند فلاسفة الوضعية المنطقية ، وهؤلاء يُطلق عليهم فى الكتب الماركسية الكلاسيكية أصحاب الاتجاه المثالى الذاتى ، ولا علاقة لهم بالمذهب المادى بالمعنى التقليدى للكلمة .

ببساطة : يحتل الإله مكانًا مركزيًا فى إشكالات المسيرى النظرية ، ويغدو عاملَ تمييز فلسفى وميثولوجى . لكن الفلسفة لا تناقَش على أساس حضور فكرة الإله أو لا ، وبخاصة إذا كانت فكرة الإله هنا دينية . فحتى لو احتوت الفلسفة على فكرة الإله ، فإنها لا تتطابق إطلاقًا وفكرةَ الإله الدينى .

إن نقطة انطلاق المسيرى إذن دينيةُ الإله أولاً ، ثم «الله» . وهكذا نحصل على «لاهوت إسلامى» جديد ، وليس على مقدمة ميثولوجيا . فهل نحتاج إلى لاهوت كهذا لكتابة موسوعة حول اليهود واليهودية والصهيونية؟

إنه ليس سؤالاً استنكاريًا . . بل هو سؤالٌ يدعو إلى التفكير والإجابة!

*

مفهوم العلمانية الشاملة

ضرورة المساءلة.. ومحاولة الإجابة

هانى نسيرة*

جاءت **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للدكتور المفكر عبد الوهاب المسيرى حدثًا ثقافيًا فريدًا، ملأ الدنيا وشغل الناس، وذلك لما تمثله من ضرورة ملحّة يفرضها الواقع ويحتمها التاريخ، إذ أنه رغم مرور ما يقرب من خمسين عامًا على الصراع العربى - الإسرائيلى، وما يزيد على مائة عام من الصراع التاريخى -؛ فما تزال معضلة معرفة الآخر تظهر فى خطابنا التحليلى لمختلف جوانب هذا الصراع، فلم يصدر حتى الآن معجم عربى واحد يعرِّف مصطلحات هذا الصراع ويحدد مفاهيمه. فهى طفرة فى كل الدراسات اليهودية باللغة العربية، وفى غيرها بعامة، بما حملته من رؤية نقدية خاصة لكل ما سبقها من أعمال، وللتاريخ اليهودى والصهيونى بشموله (سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا ومعرفيًا)، معروضًا فى ظل نموذج تفسيرى اجتهادى مركب، لا يتبنى السائد من المقولات، ولا يجرد الجماعات اليهودية من سياقاتها التاريخية والاجتماعية. إنها دراسة تحمل تحيزها الخاص مع إخضاع نماذجها التحليلية التفسيرية للاختبار المستمر. فهى موسوعة منا وتنتمى إلينا، تسائلنا كما تسائل الآخرين.

وهذه **الموسوعة** محطة فى المسار الفكرى للدكتور عبد الوهاب المسيرى الذى

---

* سكرتير تحرير مجلة رواق عربى - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

بدأ منذ أوائل السبعينيات بدراسته عن الصهيونية: **نهاية التاريخ مقدمة لدراسة الفكر الصهيونى** (القاهرة، ١٩٧٢)، والتى خرجت منها **موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية**، والتى قرر عام ١٩٧٥ تحديثها، وتعميق جانبها التفكيكى النقدى، واستغرقت هذه العملية ما يقرب من عشر سنوات، أى حتى عام ١٩٨٥. حيث انتقل من مرحلة التفكيك إلى مرحلة التأسيس، وبدأ يطرح أسئلته الفكرية ومصطلحاته ـ ونحت المصطلحات الجديدة فى **الموسوعة** سمة واضحة وإيجابية فيها ـ كما طرح مقولات تحليلية جديدة كان من شأنها تركيب تصور جديد لتاريخ اليهودية ولأعضاء الجماعات اليهودية. لذا؛ لم تكن هذه **الموسوعة** مجرد موسوعة تشخيصية استاتيكية جامدة لموضوعها الخاص المحدد، وإنما ارتفعت فى مختلف أجزائها، وخاصةً فى جزئها الأول موضع التناول، إلى مستوى العمل «الرؤيوى» التأسيسى. فلم تكن مجرد دراسة حالة «اليهود واليهودية والصهيونية»، ولكن كانت حالة نماذجية قابلة للتكرار والتتالى، فهى حالة ممثِّلة لحالات أخرى ـ على حد تعبير المسيرى نفسه. والأداة التحليلية التى يستخدمها الدكتور المسيرى هى النموذج المعرفى التحليلى المركب، الذى يبتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد، ويحاول هذا النموذج تناول مختلف جوانب الظاهرة اليهودية والصهيونية.

وقد حملت **الموسوعة** دقة عالية فى تحديد مصطلحاتها ومفاهيمها تحديدًا واضحًا منذ البداية (فى الجزء الأول)، وهو ما استعادته وأكدته فى الجزء الثامن والأخير. فكانت **الموسوعة** متتالية نماذجية، تعرِّف المقدمات والأوليات والثانويات، وتجيد الوصول إلى النتائج، وتستدعى التأمل، وتثير التساؤل والحوار معها، خاصةً فى جزئها الأول، الذى يمثل ـ فى رأينا ـ رؤية العالم عند الدكتور المسيرى، وجوهر الرؤية النظرية فى **الموسوعة** كلِّها؛ إذ لا يناقش فيها الدكتور المسيرى حالة محددة، قدر ما يناقش خطاب الحداثة كلَّه، وبخاصة فى تناوله لنموذج العلمانية الشاملة.

اعتمد المنهج التحليلي في **الموسوعة** على ثلاثة نماذج رئيسية، هي: نموذج «الحلولية الكمونية الواحدية»، ونموذج «العلمانية الشاملة»، ونموذج «الجماعة الوظيفية». ويرى الدكتور المسيري أن النقطة المشتركة بين كل هذه النماذج هي أنها واحدية، تنكر التجاوز، وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني. فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حَلَّ في العالم حتى أصبح غير متجاوز للعالم ومتوحداً معه، ومن ثَمَّ أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئًا واحداً. أي أن ثنائيات الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تختفي، لتظهر الواحدية الكمونية المادية. والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفي لتفسيره، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية، ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب، لا في ضوء إنسانيتهم المتعينة[1].

وهذه الصلة كانت حاضرة كل الحضور في تناول المسيري لمفهوم العلمانية، الذي ابتدأ في تناوله من إشكالية تعريف العلمانية، رغم أنها من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي الحديث في الشرق والغرب. ثم طرح ما أسماه «إشكالية العلمانيتين»، وهي العلمانية الجزئية التي يعرفها بأنها رؤية جزئية للواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية المعرفية، ويعبَّر عنها بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية. أما العلمانية الشاملة، فهي رؤية شاملة ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول - على حد تعبيره - تحديد علاقة الدين والماورائيات والمطلقات والميتافيزيقا بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تمامًا في أسوأ حال، أو تهمِّشَها في أحسنها، وترى العالم باعتباره زمانيًا ماديًا، كل ما فيه في حالة حركة، فهو نسبي[2].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ١/ ٣٨، بتصرف.
(٢) الموسوعة، ١/ ٢٠٩.

ثم يضيف المسيرى: «وتتفرع منظوماتٌ معرفيةٌ (الحواس والدوافع المادية مصدراً للمعرفة)، وأخلاقيةٌ (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخيةٌ (التاريخَ خطِّيٌّ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)، ورؤيةٌ للإنسان (الإنسان ليس سوى المادة فهو إنسان طبيعى/ مادى)، والطبيعة (الطبيعة هى الأخرى مادة فى حالة حركة دائمة)». . ويسميها «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية». ويرى المسيرى أن القدرة التفسيرية لنموذج «العلمانية الجزئية» ضعيفة إلى أبعد حد، وأصبح مصطلح العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» لا يعبِّر عن مدلوله، لأنه مرتبط بالمراحل الأولى لتطور العلمانية الغربية، تراجعت وهمشت إذ تصاعدت معدلات العلمنة بحيث تجاوزت مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، وأصبحت العلمانية ظاهرة اجتماعية كاسحة، وتحولاً بنيويًا عميقًا يتجاوز عملية فصل الدين عن الدولة ليشمل كل مناحى الحياة المادية والروحية. لذا يرى الدكتور المسيرى أن مصطلح العلمانية قد اكتسب خاصية جيولوجية تراكمية، فحين يظهر تعريف جديد يضاف إلى التعريفات السابقة، ويستمر إلى جوارها دون أن يحاول أحدٌ صياغة كل التعريفات فى نموذج واحد، شامل ومركب تكون له مقدرة تفسيرية عالية. كما يرى أن تصور العلمانية على أنها فكرة ثابتة، لا متتالية نماذجية آخذة فى التحقق، أمر يعوق المقدرة التفسيرية كذلك للعلمانية الجزئية التى امتدت وتطورت مع تطور الدولة القومية وسيطرتها على المؤسسات الإرشادية والتربوية. فالفرق بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة هو فى واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنفس النموذج، حلقات فى نفس المتتالية. فى المراحل الأولى تتسم العلمانية بالجزئية حينما يكون مجالها مقصوراً على الجانب الاقتصادى والسياسى، وحين تكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية، وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة. لكن فى المراحل الأخيرة، ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة، وتمكنه من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل والخارج، ومع استعجال

عمليات العلمنة بضمور المطلقات واختفائها، وتهميش الإنسان، وسيادة النسبية الأخلاقية، ثم النسبية المعرفية، تظهر العلمانية الشاملة[1].

هذا الفارق مفيد فى المقدرة التفسيرية للمراحل التاريخية المختلفة. ويضرب الدكتور المسيرى مثالاً بالمجتمع الإنجليزى فى منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنجليزى فى أواخر القرن العشرين. فالأول كانت تسوده العلمانية الجزئية، حيث الفرد فيه لم يخضع بعدُ للمرجعية «المادية الكامنة»، أما الثانى فهو مجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة، وتسيطر عليه الواحدية المادية تمامًا ثم السيولة الشاملة. وهذا أيضًا هو الفارق بين المجتمع المصرى فى أوائل الخمسينيات والمجتمع المصرى فى أوائل التسعينيات، وهو الفرق بين الخطاب العلمانى فى المراحل الأولى للعلمانية، والخطاب العلمانى فى المراحل المتقدمة.

ويرى الدكتور المسيرى أن هذا المصطلح المبهم والمختلط مُحمَّلٌ بأعباءَ أيديولوجية وعقائدية حادة، كما كانت الحال مع لفظ علمانية، وأن الأمر لو كان بيده لاختار مصطلح «نزع القداسة» أو «الواحدية الكمونية المادية». وهى - أى العلمانية - رؤية شاملة للعالم عقلانية مادية، ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق ومتجاوز له، وأن العالم كله مكوَّن من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوى أى أسرار، وفى حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرُّد أو المطلقات أو الثوابت. وهى بذلك - فى رأى المسيرى - ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت عن الدولة أو عما يسمَّى بالحياة العامة، وإنما هى فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية (المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس) عن العالم، أى عن كلٍّ من الإنسان (فى حياته العامة والخاصة) والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها. وهذا ناتج عما يسميه النزعة الجنينية التى تحمل فى مضمونها تخلى الإنسان عن المسئولية الأخلاقية، وبالتالى تخليه عن التجاوز، ورفض المطلقات والثوابت والقيمة، وسقوطه فى اللذة والاستغلال أو الاستهلاك، إلى غير ذلك.

---

(١) الموسوعة، ١/ ٢١٥.

ثم يمتد الدكتور المسيرى بمفهوم العلمانية ليربطه بالإمبريالية والعولمة، سيراً على طريقته فى تناول العلمانية كنموذج تحليلى واحد يبين الاستمرار والانقطاع فى الحضارة الغربية الحديثة، مفترضًا أن ثمة وَحْدَةً فضفاضة وراء كل الظواهر المتنوعة، أى أنها وَحْدَةٌ لا تَجُبُّ التنوع، واستمرارية لا تَجُبُّ الانقطاع والتحولات النوعية. ويفسر بها المسيرى التاريخ الغربى، كما قسمه فى مرحلتيه: الحداثة والتحديث (الصلبة التقشفية) ومرحلة ما بعد الحداثة (السائلة الفردوسية)، وأن ما بين المرحلتين هو اختلاف الجزئية والشمول، الاختراق والاحتواء، برؤية مادية واحدية كمونية أو علمانية شاملة، لا جزئية يكون للروح مكان فيها، وللمطلق بقيةٌ وأثارةٌ من علم. والعلمانية الشاملة تتسم، شأنها شأن كل النظم الحلولية الكمونية، بأنها متتالية تمر بمرحلتين أساسيتين: تمركز حول الذات الإنسانية (الواحدية الذاتية والإمبريالية)، والتمركز حول الموضوع الطبيعى/ المادى (الواحدية الطبيعية/ المادية)، وهذه هى مرحلة التحديث البطولية الصلبة وحلم التجاوز المادى[1]. ثم يتحدث عن المرحلة الثانية (ما بعد الحداثة) من تاريخ الحضارة الغربية، حيث تختفى الذات الإنسانية ويقوِّض نموذج الطبيعة/ المادة، وهى مرحلة اختفاء الذات والموضوع، ومن ثَمَّ اختفاء المركز (الإنسانى والطبيعى)، ومن ثمَّ فهى مرحلة اللاعقلانية المادية[2].

ويذهب الدكتور المسيرى إلى أن العلمانية والإمبريالية صنوان، فرغم أن الإنسان الغربى بدأ مشروعه التحديثى بالنزعة الإنسانية الهيومانية، التى همَّشت الإله، ووضعت الإنسان فى مركز الكون، فإنها شأنَ أية فلسفة علمانية شاملة، تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية، وترى أن الإنسان إنما هو كائن طبيعى/ مادى يضرب بجذوره فى الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدوداً أو قيوداً، ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية؛ فهو «مرجعية ذاته». ومن ثَمَّ يراه المسيرى متمركزاً حول مصلحته وبقائه المادى، وغير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاقيات سوى القوة المادية. ثم ينتهى إلى أن العلمانية هى النظرية، وأن الإمبريالية هى الممارسة. وإن كان للممارسة (الإمبريالية) شكلان فى رأيه:

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

الأول: الداخل الأوربى، الذى أخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة ـ الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية ـ الحكومات الشمولية).

الثانى: الإمبريالية فى بقية العالم التى أخذت أشكالاً كثيرة (الاستعمار الاستيطانى ـ الاستعمار التقليدى ـ الاستعمار الجديد ـ النظام العالمى الجديد)[1].

وكل هذا فى رأى الدكتور المسيرى أشكال جديدة من الهيمنة والقهر والظلم وإلغاء الإنسانية، ترجع إلى المرجعية المادية الكامنة فى العلمانية الشاملة، التى يحاكمها لا على مستوى القول والنظرية والنموذج المعلن، الذى قد لا يكون إلحاديًا، أو معاديًا للإنسان، ولكن على المستوى النماذجى الفعلى، ومستوى المرجعية النهائية، التى تستبعد الإله وأية مطلقات من عملية الحصول على المعرفة وصياغة المنظومة الأخلاقية، كما تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وحدَّة، وتنكر عليه مركزيته وحريته[2].

ويمكننا إيجاز رؤية الدكتور المسيرى للعلمانية ـ التى اتخذها نموذجًا تحليليًا وتركيبيًا تفسيريًا للتاريخ، الغربى بخاصة والعالمى بعامة ـ فى أنها تأتى على الإنسان، بتجاوز المطلقات، وتغييب الإله فعلاً أو نظرًا، وتركز على المصلحة والمنفعة واللذة، والعروس باربى ومادونًا ومايكل جاكسون[3]. ويذكر المسيرى أن نطاق العلمانية قد اتسع وتخطى عوامل الاقتصاد والسياسة ووصل إلى عالم الفلسفة، بل وعالم الوجدان، عن طريق قطاع الإعلام واللذة، وعن طريق تلك النزعة الجنينية فى الإنسان التى تحمل رغبة الإنسان فى التخلى عن أية مسئولية أخلاقية وقيمية خارجة عنه.

وتعتبر دراسة المسيرى لمفهوم العلمانية، وطرحه الخاص لمفهوم العلمانية الشاملة كنموذج تحليلى وتفسيرى للتاريخ، أهمَّ عمل فكرى يسعى لتقويض مشروع الحداثة الغربى من داخله فى رأينا، وبنفس أدواته وآلياته، لذا لم يكن غريبًا علينا تبنِّى قطاع

---

(١) الموسوعة، ١/ ٣٥٦.

(٢) نفس المرجع والصفحة.

(٣) الموسوعة، ١/ ٣٢٤.

كبير من الإسلاميين الفكريين وأبنائهم فكر المسيرى ورؤاه، لأنها أيضًا فى رأينا أهم محاولة تؤسس لما يُطلق عليه «أسلمة المعرفة».

وقد امتد تناول المسيرى لمختلف المصطلحات المرتبطة بالعلمانية مثل الاغتراب، والتشيُّؤ، والحوسلة، والتسلُّع، والتوثُّن، والأنومى (اللامعيارية). كما ذكر ما يُطلق عليه «ما بعد العلمانية Post Secularism» والظواهر المصاحبة لها كالإمبريالية والاستهلاكية والحروب العامة والحركات الشاملة، وهو يرى أن ثمة علاقة بين تزايد معدلات العلمنة فى المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمنتها[١].

محاولة الإجابة وضرورة المساءلة

مما سبق يتضح إلى أى مدى تأتى أهمية مناقشة رؤية المسيرى للعلمانية، وما نحته من مصطلحات متابعًا تطور حقلها الدلالى، خاصةً وأنه يسعى إلى نقضها، وهى لُبُّ المشروع الحداثى الغربى، والدعوة الرئيسية فى الحداثة العربية، حتى وإن سماها البعض تسمية أخرى، مثل «العقلانية الأخلاقية»، كما عند قسطنطين زريق[٢]. أو «المدنية» كما عند محمد عابد الجابرى أو غيره.

ونرى أن خطورة طرح «العلمانية الشاملة» ينطلق من تحيُّزه ضد الحداثة الغربية، وأيديولوجيتها الخاصة التى تتركز فى إلغاء الثنائية بين الإله والعالم، بين الإنسان والطبيعة، بين الأخلاق والدين، بين المثال والواقع، أو النظرية والممارسة. لذا كان ضروريًا فى بدء النقاش طرحُ سؤال الفكر والواقع. ثم مناقشة فكرة المتتالية النماذجية التى يعتمد عليها الدكتور المسيرى فى تناوله لنموذج «العلمانية الشاملة»، ثم مناقشة مفهوم العلمانية الشاملة نفسه ـ من داخله ـ، ومسألة المرجعية المادية الكامنة.

---

(١) الموسوعة، ١/ ٢٢٨.

(٢) راجع: قسطنطين زريق، ما العمل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٩٩٨. أو رفض العلمانية كلفظ كما نجد لدى حسن حنفى والجابرى، فى: حوار المشرق والمغرب، دار القدس العربى، لندن. وكذلك التفكير العلمى، لفؤاد زكريا.

ويجب أن نذكر من البداية أن الإشكالية التى يحاول الدكتور المسيرى حلّها والإجابة عنها إشكالية دائمة، تمثلت فى ثنائيات عديدة قد يبدو أنها متناقضة، وأحيانًا متلاقية، وأحيانًا منفصلة، من قبيل العقل والنقل، والغيب والشهود، والطبيعة وما وراء الطبيعة، والدين والفلسفة. ولكن يلاحظ أن ثنائية الإنسان والطبيعة، عند المسيرى، لم يحدِّد طرفاها تحديدًا واضحًا، فكلاهما ضدٌ للآخر. وأن العلمانية والميتافيزيقا لا تلتقيان تطبيقًا أو نظرًا، رغم وجود ما يسمَّى بالبعد الربانى داخل كل إنسان طبيعى. وأن المرجعية الطبيعية لحياة الإنسان هى - عقلاً وشرعًا - أسبق من كل المرجعيات الأخرى، لأنها كانت قبل التاريخ والأديان والفلسفات.

أولاً: النظرية والتطبيق.. المثال والواقع: إشكالية الربط والحكم

يعيب المسيرى على المفكرين العرب فى تناولهم لمفهوم العلمانية - فيما أورد من تعريفات لعدد منهم للعلمانية - تجاهلهم الظواهرَ المصاحبة لظهور العلمانية، مثل الإمبريالية والاستهلاكية والحروب العالمية والحركات الشمولية، وأنهم لم يحاولوا اكتشاف ما إذا كانت ثمة علاقة بين تصاعد معدلات العلمنة فى المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر وهيمنتها، كما لم تناقش هذه التعريفات بعض المسلَّمات النظرية الأساسية التى ترجمت مباشرة للرؤية العلمانية، مثل الميكافيلية والهوبزية والداروينية والفرويدية ونظرية بنتام فى المنفعة، كما لم تناقش أىٌ من هذه التعريفات والمصطلحات والمفاهيم المستخدمة فى العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض المجتمعات العلمانية الحديثة مثل: الاغتراب والتشيُّؤ والتسلُّع والأنومى (اللامعيارية)[1].

ومما سبق يتضح أن الدكتور المسيرى يمتد بالنظرية والفكرة، ويحاكمها بالتطبيق الواقعى لها، كمتتالية نماذجية ممتدة. وهذه إشكالية عتيقة فى الفكر تولِّد سؤالاً ملحًا ومحرجًا فى آن واحد، وهو: أيجوز أن تُحاكم نظريةٌ ما بتطبيقاتها الواقعية، أم أنه ينبغى أن نفصلها عن تطبيقاتها؟. وبحكم حالتنا وقضيتنا نسأل: هل العلمانية

---

(١) الموسوعة، ١/٢٢٨.

كلُّها شر؟ وهل هذه النماذج التى عرضها الدكتور المسيرى ابنٌ مَحْضٌ لها؟ وهل لا توجد لها أية تطبيقات حسنة أخرى؟

لا شك فى أننا لو أجبنا عن السؤال الأول بالإيجاب «بلى»، وارتضينا إجابة الدكتور المسيرى؛ فلا شك فى أننا سنظلم كل الأفكار الكبيرة والسامية بسبب أخطاء أتباعها وتطبيقاتهم. سنظلم شريعة موسى لما علمنا من تاريخ اليهود واليهودية، وسنظلم سماحة المسيح ومحبته بسبب الحروب الصليبية وكل ما عرفته مناطق العالم من بطش المسيحيين والغَبْن المسيحى، كما سنظلم الإسلام لصالح الحجاج بن يوسف الثقفى وأبى العباس السفاح ومن تحدثوا باسمه، حتى جماعات الإرهاب الحديثة فى مصر أو الجزائر أو الطالبان، أو غيرها.

وإذا أجبنا بالنفى «لا»، واستخدمنا مصطلح مالك بن نبى فى التفريق بين الفكرة المجردة، والفكرة الشخصية؛ فإننا بذلك نعطى لكل فكر حقه، لأن الفكرة كيان منفصل عن معتنقيها، ولها بطبيعتها حَيِّزُها الخاص، ومبرراتها ودوافعها وأهدافها. الفكرة - كما نعلن دائمًا - تُحاكَم من داخلها لا من خارجها. وظنى أن كل الأفكار النبيلة والتى أخذت رَواجًا علميًا، وجذبت كثيراً من المعتنقين فى كل أنحاء العالم، وكذلك الأديان السماوية، قد تحمل فى ثناياها، إلى جانب ميراثها الروحى العظيم، بعضَ الآثار السلبية التى يهذِّبها النقد، على الرغم من أنها تهدف غالبًا إلى الرفاهة والسعادة والإصلاح. ولو ضربنا نموذجًا من الأديان، فكل دين يحمل فى ثناياه السعادة والتبشير والرجاء والأمل، وفى الغالب احترام الإنسان وتكريمه، ولكنه فى نفس الوقت يحمل كثيراً من عقيدة استعلائية، على حد تعبير سيد قطب، قد تولِّد تميُّزًا وعنفًا، وكثيراً ما يولِّد التقديس عنفًا، ولعل محمد أركون له أهمية خاصة فى تفصيل ذلك فى عدد من كتاباته[1].

ولكن مسلسل العنف الذى تولد من كثير من الأديان، ومسلسل الاستبداد الذى

---

(١) راجع لأركون مثلاً:

أ- النزعة الإنسية العربية فى القرن الرابع الهجرى، ط ٢ فران، ١٩٨٢.

ب- الإسلام: الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومى، بيروت، ١٩٩٠.

تولد من كثير من الأنظمة القومية والدينية، لا يمكن أن نعتبره حكمًا على هذه الأفكار والأيديولوجيات. فالحل في رأيي أن نقصر الفكرة والنظرية على بنائها وبنيتها، وأن نقرأها في سياقها التاريخي والاجتماعي، كلما استدعى الواقع ذلك.

لذا نرى أنه يجب ألا نحاكم العلمانية بما صنعته الإمبريالية العالمية أو الرأسمالية المتوحشة، أو بما يعانيه الإنسان المعاصر من ظواهر تحدث عنها الدكتور المسيري، خاصةً وأن العلمانية - في رأينا، ومع اعترافنا بتعدد مدلولاتها واتساع حقلها الدلالي - ظاهرة متسعة تتضمن داخلها الخير والشر؛ فكما احتوت الرأسمالية، احتوت نقيضها من الماركسية والاشتراكية، وكما أنتجت - وفق منظور الدكتور المسيري - الإمبريالية أنتجت إعلان حق الشعوب والأقليات في تقرير مصيرها، كما أنتجت المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والقضاء على الرق، ونقد الاستعمار والمركزية الأوربية نفسها. ولعل أصوات سارتر وتوينبي وراسل.. وأخيراً ناعوم تشومسكي وجوزيف روتبلات، و«أطباء بلا حدود» وغيرها في نقد الإمبريالية ورفض الاستعمار وحماية الإنسان واحترام حقوقه - لا يمكن أن تنسى، وهي أصوات خارجة من حنجرة العلمانية ومعينها. لذا لا يصح في رأينا محاكمة العلمانية بظواهرها السلبية فقط، لأن لها إيجابياتها الكثيرة والمتعددة. ولكن مناقشة الفكرة ومساءلتها ضرورة تستمد أهميتها من ضرورة المراجعة من أجل التجاوز، لا التنكُّر أو القطيعة، بحثًا عن اليقين المراوغ، وتفكيكًا للمسلَّمات. ولعل خطورتها تكمن في تبسيطها أو تعريفها المبسط، وفق ما قال جون هوليوك (١٨١٧ - ١٩٠٦): «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان بالقبول أو الرفض» أو فصل الكنيسة ومؤسساتها عن الدولة. أو وفق ما كتبه هارفي كوكس (١٩٦٥) عن «المدنية العلمانية». والتي تعني العلمانية[1] عند انتقال المسئولية من السلطة الكنسية إلى السلطة السياسية، كما أنها عملية تاريخية يتحرر فيها المجتمع من القبضة الدينية والرؤية الميتافيزيقية.

فهل تُلغي المرجعية - التي يراها المسيري مرجعيةً مادية كامنة - الإلهَ والمطلقات

(1) **Harvey Cox, The Secular City** "Macmillan Company- New York", 1965.

والدينَ فى العلمانية الشاملة، وحتى لو أعلنت غير ذلك فى خطابها، وهى ناتجة عما سماه «النزعة الجنينية»، وهى نزعة أصيلة كامنة فى النفس البشرية، وهى نزعة الهروب من الحير الإنسانى المركب إلى عالم أحادىٍّ البعد، يصبح الإنسان فيها إنسانًا طبيعيًا، جزءًا أو امتدادًا للطبيعة المادية لا أكثر، وبالتالى يتخلى عن كل المسئوليات الأخلاقية والدينية والقيمية، ويسود قانون طبيعى/ مادى تحكمه المصلحة واللذة والمنفعة، ويتقلب ويتطور كما يتطور إنسان داروين (كالحيوان)، وهو نتاج لعلاقات الإنتاج كما يذهب إنجلز، وبحسَب علم البيولوجيا هو ثمرة عملية طبيعية كيميائية، إلى غير ذلك.

وفى حديثه عن الرؤية الموازية التى اتخذها نموذجًا تفسيريًا ومعياريًا فى العلمانية الشاملة، وهى تلك الرؤية التى تفصل بين الإنسانى والطبيعى وتميزه بما يسمَّى البعد الربانى أو «النزعة الربانية»، وهى تعنى خروج الإنسان من نطاق المرجعية المادية الكامنة، ودخوله فى نطاق المرجعية المتجاوزة، مما يعنى ظهور ثنائية أساسية لا يمكن محوها، هى ثنائية الخالق والمخلوق الفضفاضة[1] .. يرى الدكتور المسيرى أن هذه المرجعية المادية الكامنة، التى تضاد المرجعية الربانية الإنسانية، هى السبب فى كل ويلات العالم، وأنها استلبت الإنسانَ وغرَّبته (جعلته يغترب) وحوسلته (جعلته مجرد أداة ووسيلة).

ولكن هذه الثنائية الفضفاضة، ثنائية الخالق والمخلوق، التى تولِّد ثنائية «الإنسان والطبيعة»، ليست ثنائية صلبة ينفصل بها عن الإله وعن الطبيعة، ولكنه يتفاعل ويتجاوب معهما، ومن خلال تفاعله يكتسب القدرة على التجاوز وتزداد حريته. والوجود الأمثل للإنسان ليس هو محوَ النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، ولا هو محوَ النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، وإنما التكامل والتفاعل بينهما.

ولكن هل العلمانية دائمًا تلغى النزعة الربانية؟ وهل هذا البعد الربانى الكامن يمكن أن تخلعه عقلانية كامنة أو ظاهرة؟ هذا ما سنفصله فى الملاحظة الآتية.

---

(١) الموسوعة، ١/ ٨١.

ثانيًا : سؤال المرجعية (الواحدية والثنائية) : العلمانية الشاملة

لا شك فى أن سؤال المرجعية، أو إشكالية «الإنسانى والطبيعى» التى فصل فيها الدكتور المسيرى، تفجِّر أسئلة كثيرة، ولعل أهمَّها وأسرعَها إلى الذهن - الآن -: هل العلمانية، بمعنى وَحْدة الوجود المادية والمرجعية المادية الكامنة، هى الإطار المعرفى النهائى للحضارة الغربية والتى بدأت مع عصر الحداثة، وأن فيها تحريرَ العقل المادى من الأخلاق والكليات والأهداف، كما أفرزت اللاعقلانية المادية فى فكر ما بعد الحداثة، ويزداد بها تسلُّع الإنسان واغترابه وتشيُّؤه؟

نود أن نطرح فى البداية عدة ملاحظات على قضية المرجعية، وهى :

الملاحظة الأولى: أن ثمة طابعًا اختزاليًا ومجتزئًا لمفهوم العقلانية والمادية والموضوعية. حيث قُصرت العقلانية على العقلانية الإجرائية، وقُصر المادية على المادية الميكافيلية، والموضوعية على أنها تلقٍّ فقط للواقع الحسى الخارجى مجردًا عن أى نبض إنسانى، رغم أن كثيرين يعلنون أن الذاتية والاعتراف بها أول خطوات الموضوعية. فالعقلانية علامة حصر الإنسانى داخل الطبيعى، بعيدًا عن أساطير الطبيعة، والمادة علامة تجليه فيها ودلالته الأولى على تركيزه من قِبَل الخالق واستخلافه فيها. لذا نرى أن المرجعية أصعب من أن تحدَّد برؤيتين : «مرجعية مادية كامنة» أو «مرجعية ربانية - إنسانية». وكلاهما يمكن أن يكون حاضرًا، والكنيسة والمسجد وجودهما الواقعى فى الشرق والغرب خير دليل على ذلك، ولم تعد دور العبادة مصدرًا للمعرفة ومنبعًا للعلم كما كان فى الماضى، وكلتاهما صارت إشباعًا لهذه النزعة الربانية الخالدة فى نفس الإنسان، لذا يُقبل كثيرٌ من الغربيين على اعتناق أديان الشرق. كما أن العقلانية والعلمانية أثَّرت فى اللاهوت وعلم الكلام The ology. كما نجد فى اللاهوت العلمانى فى الدين المسيحى الذى بدأه توماس التيرز، ووليم هاملتون، والذى حاول التوفيق بين المطلق والمفارق، وبين العلمانى والدينى.

الملاحظة الثانية: أن الدكتور المسيرى، فى سياق تناوله لنموذج العلمانية الشاملة، فسَّر وحدَّد مصطلحاته تفسيرًا فوقيًا متعاليًا، دون الخوض فى الجذور

الموضوعية لتفسيراتها؛ لأن العلمانية وكل الظواهر المصاحبة لها ليست ظواهر فى ذاتها، ولكنها تعبير عن أوضاع وظروف تاريخية محددة ومعينة. فبعد نشوء الدولة القومية فى أوربا بعد صلح وستفاليا، كان صعود العلمانية هو الحل الأمثل بعد الحروب الدينية، بفصل الكنيسة عن السياسة. كما أن العلمانية بالنظر إلى النسبى على أنه نسبى كانت نتاجَ حرب العلم والعلماء وإعدامهم (جاليليو - كوبرنيكوس - سرفتوس). فكانتَ العلمانية هى إجابة الواقع، وضرورة الفكر، ونجاة التحديث والحداثة مما كان واقعًا من ضراوة الحروب الدينية، وسطوة المؤسسة الدينية على العلم والإبداع. لذا؛ فقد كانت العلمانية والعقلانية هى أولى مفردات الحداثة الغربية مع الديمقراطية واحترام الذاتية، وخطة التقدم والتاريخ.

كما أن العلمانية كانت امتدادًا بالوعى الغربى نحو الإنسان الذى ولَّد حقوق الإنسان والمواطنة فى الثورة الأمريكية، والقضاء على الرق، والقانون الدولى الإنسانى فى اتفاقيات جنيف ولاهاى، وولَّدت حركة مجتمع مدنى دولية تنتصر للحركة النضالية وحقوق الإنسان فى كل أنحاء العالم. وكيان المجتمع المدنى الغربى كيان ينبغى أن نفصله عن الكيان السياسى الغربى، كما يجب أن نفصل صفوته الثقافية عنه، إيمانًا بالتنوع داخل الوَحْدة. كما أن إنجاز هذه الحضارة المادى التقنى الذى أفرزته العلمانية ينبغى أن يحسب لها، لا عليها؛ فلولا المطبعة ما انتشرت كل الأفكار الإصلاحية ولا الأفكار النبيلة، ولا حتى أفكارنا!

الملاحظة الثالثة: كان تركيز الدكتور المسيرى داخل **الموسوعة** على التطور التاريخى الغربى، ومحاكمة العلمانية به، متيحًا للنموذج الثانى أن يتبوأ مكانه تلقائيًا. ولكن الدكتور المسيرى لم يستطرد فى تفسير وتوضيح سياقه التاريخى كذلك. فقد ولَّد هذا النموذج العربى أو الغربى أو الإنسانى كثيرًا من الحروب الأهلية والعالمية والقهر والقمع الفكرى والإبداعى، ونماذج الحجَّاج بن يوسف الثقفى وأبى العباس السفاح والمهلَّب بن أبى صُفْرَة، ويوسف ابن تاشفين، والمنصور بن أبى يعقوب، ما تزال فى ذاكرتنا التاريخية، وكذلك ما نشاهده واقعيًا فى الجزائر أو أفغانستان أو الدولة الصهيونية العنصرية، ونموذج كاهانا، وجماعات

الهندوس والسيخ. وثنائية المقدس والعنف ثنائية مترابطة يمكن رصدها بسهولة فى سياق التاريخ العالمى.

الملاحظة الرابعة: لا شك فى رأيى أن الحقيقة العقلانية الدائمة والعلمانية، ليست مطلقة، ولكنها تحتمل المساءلة الدائمة، وتحتاج إلى الحسم والمراجعة. وهذا ما صنعه المسيرى، أو حاول أن يصنعه. ولكن الحقيقة المطلقة - أو الدوجماطيقية - التى تتولد من الخطاب المطلق أو الرؤية الدينية يصعب صنع هذا معها، خاصةً فيما كان منها متعلّقًا بالغيب أو يعتمد على نصوص ثابتة وراسخة، لأنها فوق السببية والمساءلة فى الغالب، وفوق العقل؛ لأنها قبله. ولكن عالم الواقع والشهود لا يمكن أن يسير بها أو يتحرك وَفْقَ قوانينها، لتناقضاته وسيولته. لذا تتعدد الأيديولوجيات العقلانية والمادية فى تفسيره ومعالجته. ومن هنا؛ لا يمكن أن تعاب الرؤية العلمانية بمثل هذا اليقين المؤقت والمراوغ، أو تُنكَر بسبب انقطاعاتها ومراجعاتها الدائمة؛ لأنها، وفق اليقين العلمى والتاريخى الذى تثبت فيه، ثابتةٌ وصحيحة، ووفق مجالها الخاص أيضًا، وتستمر فى إطار المسيرة العلمية المعرفية حتى تصل إلى مطلق معرفى آخر. فنظرية النسبية لأينشتاين لا تلغى المطلق النيوتينى، رغم نسبيته. لذا؛ فالقول بأنه «لا سبيل للوصول إلى معرفة يقينية نهائية»، والقول بأنه «لا يوجد قانون عام»، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع أو بالقانون العام فى مسألة أو أكثر، أو قانون عام فى العَلاقات الطبيعية أو الاجتماعية، وبالتالى رفض المنهج المادى الموضوعى الأحادى - أمرٌ لا يكاد يُفهم إلا فى إطار رؤية دينية كلية ترى فى العلمانية السلب فقط، دون مناقشة الظاهرة كلها، بدءًا من أسبابها وتاريخيتها ونتائجها الإيجابية والسلبية معًا، كما أنها تخالف الحقيقة والواقع المشاهَد!

أتفق تمامًا مع الدكتور المسيرى فى تصوره لمرحلة ما بعد الحداثة Post Modernism، وفى سيولتها وتفكيكيتها - التى رآها البعض «ما قبل الحداثة» لا «ما بعدها» -، وأنها بداية النهاية للفكر الغربى فى ظل التفسُّخ الأخلاقى والقيمى. وأتفق معه أيضًا فى أن الدين ضرورى فى هذا العصر ليكون معيارًا أخلاقيًا وقيميًا

فى كثير من جوانب الحياة، لا بمفهومه الدوجماطيقى أو التمييزى أو الاستعلائى، ولكن فى جوانبه الإنسانية، خاصةً وأن النظريات والأفكار الوضعية لم تنجح فى ملء الأبنية المعنوية الخاصة به فى حياة الإنسان، ولكن بمفهومه العلمى الذى ينفصل عن القوة والقمع والرقابة والحسبة ليكون سماحيًا، فلا يضطهد جاليليو ولا ابنَ رشد ولا أبا حنيفة، ولا يحكم فيه الترابى ولا قلبُ الدين حكمتيار!

لقد نجح المفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى طرح رؤية تفسيرية وتركيبية واجتهادية للعالم، تحاول الإجابة، ولكنها فى نفس الوقت تفرض التفكير والتساؤل والمساءلة لخطورة موضوعها وأهميتها، وعمق بنيتها وقوة طرحها. ونحن نرى أن تعضيدها أو مخالفتها أمر تنوء به العصبة أولو القوة.. لكن حسبها أن فجَّرت فينا ضرورةَ التساؤل الدائم، وأشعلت شرارة التفكير والتأمل. وهذا يكفى، أن يهز هذا العمل أو أحد أجزائه العقول ويحركها.

*



الباب الثالث

في الموسوعة وقضاياها

الموسوعة

جدَلُ الواقع والطموح والمقاوَمة

عبد العليم محمد *

لم يسعدنى الحظ بمعرفة الدكتور عبد الوهاب المسيرى إلا مؤخراً، منذ بضع سنوات، عندما دُعيت إلى الندوة التى عقدتها مكتبة القاهرة الكبرى، لمناقشة مؤلفاته، وطُلب منى أن أتقدم بمداخلة فيها. وأذكر أننى فى هذه المداخلة شدَّدت على عنصرين فى تقويم الدكتور عبد الوهاب المسيرى وتقويم أعماله. هما، أولاً: قدرته على تطويع المفاهيم والمصطلحات ونحت المرادفات باللغة العربية، ثم خلق مفاهيم جديدة مبتكرة، أيًا ما كان الخلاف أو الاتفاق بشأنها بين الباحثين وفى أوساط الجماعة العلمية المصرية. أما العنصر الثانى الذى أذكره من تلك المداخلة؛ فهو أننى قلت إن أعمال الدكتور المسيرى ومؤلفاته تناظر أعمال ومؤلفات مؤسسة بحثية بأكملها، بل قد تفوقها، وإن كثيراً من الأعمال التى قام بتأليفها كانت جديرة بأن تقوم بها مؤسسة متخصصة فى هذا المجال، أى تقوم بتأليفها والإشراف عليها، وكنت أعنى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** التى لم تكن قد خرجت إلى حيز النور بعد.

وما إن ظهرت **الموسوعة** إلى الوجود، حتى تذكرت ما قلته فى هذه الندوة، وحمدتُ الله على أننى لم أكن مبالغًا، ولم أبتعد عن الواقع، وأننى لم أقع فى

---

* خبير فى الشئون الإسرائيلية. مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام.

«مجاملة» من ذلك النوع الذى يضع صاحبه فى موقف حرج، ويخرج بالتقييم عن الحدود الموضوعية. وهى ممارسة شائعة فى أيامنا هذه، ولكن هذا الشيوع والانتشار لا يضفى عليها المشروعية والأخلاقية، بل قد ينفى عنها هذه وتلك فى آن.

ورغم معرفتى الشخصية المتأخرة بالدكتور المسيرى، فقد عرفته قبل ذلك بما يفوق ربع قرن. أى أننى اطلعت على بعض مؤلفاته المبكرة فى مرحلة التكوين العلمى والبحثى، إذ وقعت عيناى على كتابه **نهاية التاريخ: دراسة فى بنية الفكر الصهيونى**، وكذلك **الموسوعة المصغرة للمصطلحات والمفاهيم الصهيونية**. وكانت هذه الكتب من أوائل الكتب التى أفادتنى فى مجال البحث فى إسرائيل والصهيونية، وذلك عندما أولانى الأستاذ الفاضل السيد ياسين - مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية **بالأهرام** آنذاك - رعايته العلمية، وتفضل مشكوراً بتعيينى باحثًا بهذا المركز العريق، والذى يمثل انتمائى إليه قاسمًا مشتركًا أعظم فى حياتى؛ رغم انقطاعى عنه لمدة طويلة عند سفرى إلى باريس، بهدف الدراسة. ولكنى بدأت هناك من حيث انتهيت فى المركز، أى أن ما تعلمته فى المركز، رافقنى طوال هذه المرحلة وأهّلنى للالتحاق به من جديد عند عودتى.

وقد كانت تلك الندوة التى عقدتها مكتبة القاهرة الكبرى مناسبة لى للاطلاع على المؤلفات الحديثة للدكتور المسيرى، وبصفة خاصة كتاباه: **النازية والصهيونية ونهاية التاريخ**، و **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية**.

وعبر الاطلاع على هذه المؤلفات خَلَصتُ، منذ القراءة الأولى، إلى أننى فى مواجهة كتابات ذات طابع متميز وجديد، واستكشفت ملامح الطريق الذى يحاول الدكتور المسيرى أن يشق مجراه فى مجال الدراسات الصهيونية واليهودية والإسرائيلية. ذلك أن هذه الكتابات يحدوها جميعًا هاجسٌ معيَّن وكبير، ألا وهو تأسيس وعى نقدى وقومى بالصهيونية، يعين الباحثين والقُرَّاء على كشف سراديبها ودهاليزها الفكرية والعقلية، ورفض الغموض والالتباس الذى يحيط بها، والذى يمثل مصدر إرباك وحيرة للقارئ العربى. وعبّر هذا الوعى النقدى يحاول الدكتور المسيرى بناء الذاكرة القومية وتحصينها ضد النسيان، من خلال كشف آليات

الصهيونية وأساليبها، ومرتكزاتها النفسية. ويقف الدكتور المسيرى بحزم ضد تسطيح هذه الظاهرة الخطيرة، أو الفهم المبسَّط لأبعادها وطبيعتها، والذى يسعى إلى التلاؤم والتواؤم مع السياسة الجارية أو تبريرها.

وعبر قراءتى الأوَّلية للمؤلفات الأخيرة للدكتور المسيرى، لمست تلك الطاقة الروحية الهائلة التى مكَّنته، فى معالجاته وكتاباته، من تجاوز اللحظة الراهنة، والفكَاك من أسْر الواقعية، والإفلات من قبضة اليأس وانعدام الأفق والأمل، الذى يمكَن أن نُفضى إليه. وأيًا ما كان أمر تقييم هذا التجاوز - أو «الهروب»، كما قد يسميه البعض! -، فإنه يفتح الطريق للتطلع إلى المستقبل، ولا يقف عند حدود الممكن والمسموح به، وَفْقَ الواقع الذى يفرض نفسه علينا. بل إن هذا التجاوز يفتح الطريق إلى الحُلْم الإنسانى النبيل، والذى بمقدوره معالجة قضية الفلسطينيين واليهود على حدٍّ سواء.

* * *

أما **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، والتى حظيتُ بشرف التعليق عليها فى إحدى ندوات معرض القاهرة الدولى للكتاب؛ فهى تمثل مرحلة جديدة ونوعية فى معالجة موضوعها. ذلك أنها أول محاولة عربية فى هذا المجال، استثمر صاحبها معارفه فى مجالات عديدة، ليضع أمام القارئ والباحث وصانع القرار معالجات منهجيةً ومعرفيةً، ليس فقط للمفردات والمفاهيم المتعلقة بالموضوع، بل لهذه المفرداتَ والمفاهيم بعد تحريرها من التحيزات الأيديولوجية والمذهبية، من قبَل من قاموا بصياغتها ونحتها من اليهود والأوربيين وغيرهم، وأولئك الذين قاموا بهذا العمل من وجهة نظر - ومن أفق معرفىٍّ ونظرىٍّ وحضارىٍّ - منحاز لليهود والصهيونية، وضد العرب والفلسطينييّن. أى أنه قدَّم هذه المفاهيم والمصطلحات من أفق منهجى وحضارى عربى متحررٍ - بقدر الإمكان - من شبهات التحامل والتحيُّز والذاتية، وَفْقَ المعادلة التى تحكم البحث فى الظواهر الاجتماعية والثقافية والإنسانية.

والمفارقة أن مثل هذا العمل، أى **الموسوعة**، نبتت فكرته لدى الدكتور المسيرى، ولم تخطر ببال أىٍّ من المؤسسات والمراكز البحثية والأكاديمية - وهى عديدة فى

العالم العربى! رغم الحاجة الملحة إلى مثله، ورغم التضارب الواضح فى المعالجات التى تتعلق باليهود واليهودية والصهيونية، وتعرُّض الباحثين - بالذات فى جيل الشباب - لسطوة المفاهيم اليهودية والغربية، المشحونة بالتحيُّز والتعاطف مع اليهود وإسرائيل، على حساب عدالة ومشروعية المطالب العربية والفلسطينية. وليس غريبًا أن يقوم الدكتور عبد الوهاب المسيرى بإنجاز هذه المهمة.. ألم أقل منذ البداية إن الرجل يقوم بدور مؤسسة؟

فى اتصال تليفونى طلب منى الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن أُصدِّر ما أكتبه عن **الموسوعة** بمقال لى كان قد نُشر فى جريدة **الأهرام** (٢٦ يوليو عام ١٩٩٩)، حيث أعمل بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، وقد حظى هذا المقال المعنون بـ **مشكلات معرفة إسرائيل** باهتمام وتقدير الدكتور المسيرى. وكان الأستاذ الكبير السيد ياسين قد نشر مقالاً فى **الأهرام** للتعليق عليه، كما تفضل الأستاذ الفاضل فهمى هويدى بالتعليق على المقال ذاته فى جريدة **الشرق الأوسط**، بعد أن لفت الدكتور المسيرى نظره إلى أهميته. وأشار الدكتور المسيرى فى حديثه هذا إلى أن **الموسوعة** التى قام بإصدارها تمثل حالة «عيَانية» متجسِّدة ونموذجية لإمكانية معرفة إسرائيل من الخارج، تلك الإمكانيةَ التى أكد عليها المقال المشار إليه، وهذا هو نصُّه:

«فى خضمِّ الجدل والنقاش الذى جرى ويجرى بين المثقفين حول إسرائيل فى الآونة الأخيرة، طوَّر فريق منهم حُجَّةً مُفَادها أن معارفنا عن إسرائيل تأتى من خارجها، وأننا بحاجة إلى معرفة بإسرائيل من داخلها. وهذه الحجة تطعن فى موضوعية معارفنا عن إسرائيل، وتدَّعى تحيُّزها المسبَق ضدها. ومن ثمَّ؛ فإن هذه المعرفة تفتقد معرفة إسرائيل من الداخل - أى داخلها - معرفةً موضوعية منصفة، تتجنب الانحياز المسبَق، وتقوم على الملاحظة والمشاهدة العيانية المباشرة.

بيد أن معرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج ليس مقصوداً بها المعرفة المجردة عن إسرائيل فحسب، أى لمجرد إشباع الفضول العلمى والفهم إلى المعرفة. ذلك أنه، وتحت هذا العنوان «معرفة إسرائيل من الداخل ومن الخارج»، يكمن العديدُ

من المواقف الصريحة والمضمرة على صعيد السياسة إزاء إسرائيل، وطبيعة السياسات العربية الراهنة إزاءها، وكذلك العديدُ من القضايا التى شغلت، وتشغل، دوائر المثقفين والسياسيين ودوائر صنع القرار أيضًا. ذلك أن القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل يسلكون فى رفضهم معرفة إسرائيل من الخارج مَسْلكَ رفض المواقف التى تتأسس على هذه المعرفة. كما أن المدافعين عن معرفة إسرائيل من الخَارج يرفضون بدورهم المواقف التى أفضت إليها، عمليًا، حجَّةُ معرفتها من الداخل - أى الاتصال بإسرائيل والإسرائيليين من النخبة المثقفة والنخبة السياسية فيها.

بيد أن ما يُهمُّنا فى هذا المجال ليس بالضرورة المواقف السياسية المضمرة والصريحة وراء هذين النوعين من المعرفة عن إسرائيل، بل مناقشة فَرْضية معرفة إسرائيل من الداخل وأفضليتها علميًا وموضوعيًا، على معرفتها من الخارج. ذلك أن المعرفة حول أية ظاهرة، وليست إسرائيل فحسب، لا يقتصر الحكم على طبيعتها وموضوعيتها وَفْقًا لمنطق معرفة الظاهرة من داخلها أو من خارجها، بل عبر معايير مركبة، تأخذ فى حسبانها مستوى هذه الظواهر، ودقةَ المعلومات المتوافرة عنها، ووعىَ الباحثين بتحيزاتهم المسبقة والقيمية ودورها فى صوغ نتائج أبحاثهم وأحكامهم، وقدرتَهم على إبراز هذه التحيُّزات وإخراجها إلى حيز الوعى والعلن، والكيفيةَ التى تؤثِّر بها على النتائج.

على أن ذلك ليس كفيلاً بإخراج مثلِ هذه المعرفة عن إسرائيل، سواء أكانت من الداخل أم من الخارج، من قضية التحيُّز والأيديولوجية والأحكام المسبَقة. وإذا كانت مختلف فروع المعرفة الاجتماعية تعانى من هذه المشكلة؛ فمن باب أولى من الطبيعى أن تعانى المعرفة عن إسرائيل من هذه المعضلة، نظرًا لطبيعة موضوع هذه المعرفة، وتعلُّقه بتطلعات أمة وشعوب، وتفجيره لشحنات وجدانية من الغضب حينًا، ومن اللاعقلانية حينًا آخر، وتجذُّر طبقات الوعى والشعور حول الصراع مع إسرائيل لأجيال عديدة.

كان عالم الاجتماع الألمانى المعروف كارل مانهايم، فى كتابه المهم المعنون

الأيديولوجية واليوتوبيا، قد أكد أنه في مجال العلوم الاجتماعية والمعرفة الاجتماعية لا يمكن صياغة معادلات على غرار ٢+٢=٤، وزاد: «إن الآلهة فى هذا المجال ليس بمقدورها صياغة مثل هذه الأحكام!». والمعنى الذى قصده مانهايم هو أن القيم الاجتماعية والثقافية والأيديولوجية وأنماط التنشئة والتربية - ستؤثر حتمًا على أحكامنا ونظرتنا إلى الواقع، وأننا لن نكون بمنأى عن انعكاسات ذلك فى معارفنا وآرائنا.

تتأسس مقولة معرفة إسرائيل من الداخل على عدة افتراضات ينبغى مناقشتها ونقدها. أول هذه الافتراضات هو أن المعرفة العلمية حقًا ينبغى أن تستند إلى نوع من «التجريبية» كشرط أوَّلىٍّ لتشكيل هذه المعرفة. وتعنى هذه التجريبية، فى حال المعرفة عن إسرائيل، أن تكون هذه المعرفة نابعة من داخلها، عبر الاتصال واللقاء بإسرائيليين، والتعرف على وجهات نظرهم ورؤاهم كما يعبِّرون عنها.

وثانى هذه الافتراضات أن معرفة إسرائيل من الداخل بمقدورها أن تتجنب التحيُّزات السياسية والثقافية والأيديولوجية الناجمة عن معرفتها من الخارج؛ لأن مصادر هذه المعرفة الأولى - أى معرفة إسرائيل من الداخل باللقاءات والمقابلات . . . إلخ - كفيلة بذاتها بتحقيق موضوعية هذه المعرفة. فى حين أن مصادر المعرفة الثانية، أى إسرائيل من الخارج، تعتمد على التأويل والتفسير والتحليل والمعلومات المجزَّأة، وتتيح هامشًا كبيراً للتحيز والأحكام المُسبَقة والقَبْلية.

وهذان الافتراضان، رغم جاذبيتهما الظاهرية، يفتقدان إلى الصحة والصوابية المطلقة. فثمة، أولاً، صعوبةُ «التجريب» و"التجريبية» فى مجال العلوم الاجتماعية. إلا إذا اعتبرنا «التاريخ» - مجازاً - معملاً لهذه العلوم، وحقل تجريب واسعًا، يمكن أن نستنبط منه النتائج والاتجاهات والقوانين والقواعد العامة. أما «التجريب» بالمعنى العلمى الدقيق والمعروف في مجال العلوم الطبيعية؛ فهو أمر تكتنفه الصعوبات فى مجال قضايا الإنسان والمجتمع، باستثناء بعض الحالات الجزئية فى مجال علم النفس وغيره من الميادين المحدودة.

من ناحية أخرى؛ فإن «التجريب» ليس شرطًا فى جميع الحالات وجميع

المجالات العلمية للقول بتوافر «الموضوعية» و "العلمية». فعديد من العلوم لا تقوم بالضرورة على «التجريب»، ولا يستطيع أحد أن يشكَّ في علْميتها وموضوعيتها أيضًا، كعلمي الرياضة والمنطق وغيرهما من العلوم التي تَتأسس على مختلف العمليات العقلية والمنطقية المجرَّدة، كالاستقراء والاستنباط والقياس والاستنتاج.

وينطبق ما سقناه آنفًا على مجال العلوم الدقيقة، أي ارتباطها أو عدم ارتباطها بالتجريب، حتى تتحصَّل على صفة «العلْمية». أما في مجال العلوم الاجتماعية، فإن غالبيتها لا تقوم على «التجريب»، وتعاني من مشاكل معرفية جمَّة، تُلقي بظلال من الشك على «علْميتها» إذا ما اتخذت من العلوم الطبيعية نموذجًا للمقارنة والقياس، وأصبحت الملاَحظة بديلاً للتجريب في العلوم الاجتماعية.

أما الافتراض الثاني، والقائل بموضوعية المعرفة عن إسرائيل من الداخل ولاموضوعيتها من الخارج؛ فإنه يقيم معيارًا للموضوعية يتأسس على الجغرافيا والمكان الذي تنتج فيه هذه المعرفة، وليس على طبيعة هذه المعرفة وتقويمها وَفْقَ الشروط المعروفة للمعرفة الموضوعية. ذلك أن المعرفة، أيًا ما كانت، عن إسرائيل أم غيرها، وما دامت تتموضع في إطار المعرفة الاجتماعية - تشمل «عاملاً أيديولوچيًا» لا مفر منه - كما أشرنا - ناجمًا عن تأثير القيم الاجتماعية ذاتها. ويرتبط هذا العامل الأيديولوچي بالذات العارفة، والظروف التي شكَّلتها وتشكلت فيها، وعلاقاتها بموضوع هذه المعرفة الإنسانية والاجتماعية.

والأمر البالغ الدلالة في هذا الشأن هو موقف القائلين بمعرفة إسرائيل من الداخل. فهم يعون - أو نفترض أنهم كذلك - أن دعوتهم تلك تفتقد إلى «الموضوعية العلمية» المأمولة. ذلك أنهم لا يَسْعَون إلى مجرد المعرفة الموضوعية لإسرائيل لذاتها، أو أنهم لا يسعون في المقام الأول إلى صياغة وترجمة قناعات في ذاتها. . بل يسعون في المقام الأول لصياغة وترجمة قناعات ومواقف سياسية في الواقع السياسي، تحت غطاء التشكيك في معارفنا «الخارجية» عن إسرائيل، والطعن فيها وتهميشها، وإفقادها مصداقيتَها، حتى لا تؤثِّر - إن كانت مؤثِّرةً - في دوائر صنع القرار السياسي، ودوائر النخبة الاستراتيچية التي ترسم السياسات وتنفذها، أو دوائر الرأي العام.

وهكذا؛ فإن شعار موضوعية المعرفة عن إسرائيل ينخرط فى إطار رؤية سياسية ثقافية فكرية، ضعيفة الصلة بالعلم والمعرفة الموضوعية وشروط تشكُّلهما المعرفية، وتهدف إلى تفكيك وتهميش الموقف الراهن الرافض لمواقف إسرائيل وجرائمها فى حق الشعوب العربية.

وفى تقديرى أن هذا الموقف يصدق الآن أكثر من أى وقت مضى. فإذا صدقت النوايا، وكان المطلوب هو المعرفة - ومجرد المعرفة - فإن العصر الذى نعيشه هو عصر المعلومات وتدفقه عبر الإنترنت والبثّ المباشر والأقمار الصناعية، ويعانى إنسان هذا العصر من كثرة المعلومات وليس من قلّتها وشُحّها، وهو ما يؤكد أن السياسة - وليس مصير المعرفة - هى الدافع وراء هذا التوقف!

ولا شك فى أن هدف العلم فى المجال الاجتماعى والإنسانى هو إخراج معارفنا العامة والدارجة والشائعة - الموروثة وغير الموروثة - من طابعها العام، وإدخالها فى دائرة المعارف العلمية المنظّمة والمنطقية، والتى يمكن التحقُّق من مصداقيتها النسبية، وليس الكلية أو المطلقة. ذلك أن المعارف العلمية تظل فى طَوْر التشكُّل المستمر، وَفْق المكتشَفات الجديدة فى المعارف والمناهج والمقاربات.

وفضلاً عن ذلك؛ فإنه فى مجال السياسة بشكل خاص، باعتبارها الفاعلية الكبرى، ثمة حيِّزٌ كبير للأعقلانية والأسطورة والولع الأيديولوجى الذى يصعب إخضاعه للتحليل العلمى والعقلى من أجل تفسيره، ويصعب بالأحرى تغييره، إلا فى مدى زمنى طويل، يتطلَّب شروطًا مختلفة عن تلك التى تشكَّل فيها هذا التراث اللاعقلانى والأسطورى. والأمر هنا لا يقتصر على حالة دون أخرى، أو بلد دون آخر.. بل يكاد يكون عامًا. أى أن تَمَحْورَ العقل السياسى حول الأسطورة واللاعقلانية فى جانب منه ليس مقصوراً على شعب دون آخر. وللمفكر الفرنسى المعروف ريجيس دوبريه مقولةٌ دالة فى هذا الصدد، وهى أن للعقل السياسى أسبابًا وجذوراً يجهلها العقل ذاتُه!

يبدو أن معرفتنا بإسرائيل، سواء كانت من الخارج أو من الداخل، تتحدَّد قيمتها بالهدف الذى تنخرط فيه هذه المعرفة، أى الهدف الكلىّ السامِى للمنطقة، الذى يتمثل

فى تأسيس حالة عقلانية تلائم مطلب تعايش حقيقى، يخلو من التعصب والعنصرية والعدوان، وسلامًا - يستحق هذا الاسم! - لا يتأسس على التفوق والابتزاز.

فى حرب أكتوبر ١٩٧٣، كان مستوى معارفنا عن إسرائيل العامة والمتخصصة أقل بكثير مما هو عليه الآن. ومع ذلك، بل ورغم ذلك، وُظِّفت هذه المعرفة فى إنجاز هدف الانتصار الجزئى، وإرغام المؤسسة العسكرية الصهيونية على الاتجاه نحو الركود، ودخلت إسرائيل فى مفاوضات أفضتْ إلى التخلِّى عن سيناء وعقد الصلح مع مصر. وهكذا انخرطت معرفتنا عن إسرائيل، بمستواها السائد آنذاك، فى إطار المصلحة القومية وإطار الهدف الواضح، ألا وهو تحرير الأرض. إن ترقية معرفتنا عن إسرائيل، وتوظيف هذه المعرفة من أجل هدف أكبر، هدفان مختلفان. ذلك أن الارتفاع بمستوى معارفنا المنظَّمة عن أية ظاهرة، وليس فحسب عن إسرائيل، مطلوب وضرورى. والمشكلة الآن حول معرفة إسرائيل من الداخل هى أن الهدف، كما سبق وأشرنا، لا يحظى بالتراضى العام؛ لأنه، ببساطة، يتمثل فى تفكيك وتهميش الموقف الحالى إزاء إسرائيل بسبب طبيعتها العنصرية والعدوانية».

* * *

عندما نقرأ كتابًا كبيرًا ذا قيمة علمية رفيعة؛ فإننا غالبًا ما نصفه بأنه موسوعة. فما بالُنا إذن ونحن إزاء موسوعة فعلاً؟! كيف يمكن توصيفها؟!، وما بالنا إذا كانت هذه الموسوعة حول «اليهود واليهودية والصهيونية» وإسرائيل؛ التى عانينا منها طوال نصف القرن الماضى وما زلنا، ولا نعلم إلى أين يتجه مصير هذه المنطقة فى ظل التحالف المعلن والمضمر بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية على نحو خاص، وتملُّك إسرائيل ترسانةً من الأسلحة النووية ؟!

إن **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** عملٌ علمى «نبيل». وربما يحمل هذا القول تناقضًا بين صفتى «علمى» و «نبيل»، استنادًا إلى أن الشائع عن العلم فى معرفتنا أنه ينبغى ألاَّ يتأثر بالقيم والأحكام القيمية والأخلاقية. وفى تقديرنا فإن هذا التناقض ظاهرىٌّ أكثرَ من كونه حقيقيًا، وسطحىٌّ أكثرَ من كونه متعمقًا، بالذات فى مجال العلوم الاجتماعية؛ حيث إن تأثرها بالقيم الثقافية والأخلاقية وارد؛ بحكم طبيعة التداخل بين الباحث وموضوع بحثه، والذى يجمع بينهما انتماؤهما

المشترك إلى الظاهرة الإنسانية، وتميُّزُ الإنسان - دونًا عن سائر الكائنات - بالعقل، والمعنى، والرمز، والشعور، والإحساس، والتساؤل عن معنى حياته ووجوده، بل معنى وقيمة الوجود، وتجاوزه الطبيعةَ إلى ما وراءها - المطلق والإله، وعدم اكتفائه بالتجليات الظاهرية للوجود المادى للطبيعة والوجود والإنسان. كان كلود ليفى شتراوس، عالم الأنثروبولوچيا الفرنسى ومؤسس البنيوية، يردد فى كتابه **الأنثروبولوجيا البنائية** أن العدو السِّرىَّ للعلوم الاجتماعية هو الوعى؛ أى وعى الإنسان الملاحَظ، ووعى الإنسان القائم بهذه الملاحظة.. أى الوعى لدى موضوع العلم وأداته. وكما لو كان شتراوس يودُّ فى أعماقه موت هذا الوعى؛ حتى يصبح الإنسانُ، موضوعُ العلوم الاجتماعية، جماداً يمكن تطويعه لقوانين علْم الطبيعة، وانطباق آلياته عليه دون مقاومة من ذلك الوعى الشرير!

يتمثل «نُبْلُ» موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى أنه حرَص منذ البداية على أن يؤكِّد هَمَّه وحرصَه على الإنسان وكرامته وحريته. هذه الكرامة وتلك الحرية التى تتعرض للتقلُّص والتهديد فى إطار النموذج الحضارى الغربى وسلبياته، التى تتمثل تحديداً فى التشيُّؤ وعبادة السلعة والاغتراب وفقدان المعنى، ومختلف ضروب العبث بالجسد والروح الإنسانية. يؤكد المسيرى، عبر مفهوم «الإنسانية المشتركة»، المساواةَ بين بنى البشر، ويرفض المفاهيم المتحيِّزة التى تحول دون هذه المساواة، وتخاطب نوازع العدوان والأنانية والمصلحة والمنفعة، وتعزل الإنسان عن محيطه الإنسانى. وفى مقابل ذلك يقوم المؤلف بإعادة بناء ونحت مفاهيم وتصوراتٍ من شأنها أن تردَّ الظاهرة الإنسانية إلى وَحْدتها المفتقدة.

* * *

لا شك فى أن الحديث عن هذه **الموسوعة** لا ينبغى أن يقتصر على تَكْرار واستيعاب المعارف التى وردت فيها، ولكن يتعدَّى ذلك إلى استلهام روحها ومنهجيتها فى تناول ومعالجة موضوعها.. وحينئذ سنكتشف أن قيمة هذه الموسوعة تتجاوز بكثير موضوعَها - أى اليهود واليهوديةَ والصهيونية -، لكى تَطال حقولاً معرفية وفكريةً أخرى، هى بحاجة إلى التطوير والنقد وإعادة استكشاف

منطلقاتها النظرية والمنهجية ومقدماتها الفلسفية والمعرفية، وعندئذ يمكن لهذه **الموسوعة** أن تكون نقطة انطلاق جديدة فى بداية هذا القرن.

أما فيما يتعلق بموضوع **الموسوعة** - أى اليهود واليهودية والصهيونية - فإنها بما انطوت عليه من معارف متكاملة حوله، يمكن أن تكون مقدمة ضرورية ولا غنى عنها، لتطوير ممارستنا وأساليبنا فى مواجهة إسرائيل، حيث سنعيد اكتشاف مخاطر تبسيط وتسييس هذه المعارف؛ أى حصرها فى إطار تبرير السياسات العربية الرسمية الراهنة.

ولن يتأتى لمثل هذه **الموسوعة** أن تقوم بهذا الدور، إلا عبر إدماج ودمج معارفها النظرية والتاريخية والمنهجية فى إطار النقاش السياسى الدائر فى المجتمعات العربية حول إسرائيل والصهيونية، من خلال الحوار والنقاش حول القضايا التى تثيرها، فى المنتديات الفكرية والندوات العلمية والثقافية، حيث يمكن لمعارفها أن تسهم فى تأسيس مرحلة جديدة فى معرفتنا بإسرائيل والصهيونية، وربما مرحلة أخرى جديدة فى كيفية مواجهتها.

تعيِّن **الموسوعة** مواطن القصور والخلل المعرفى فى الخطاب العربى السائد. فهو إما أنه تناول اليهود واليهودية كجماعة بشرية دينية ككل الجماعات الأخرى، يسرى عليها ما يسرى على بقية البشر من قوانين وآليات ومؤثِّرات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية. وإما أنهم - أى اليهود - يمثلون وَحْدةً عرْقية دينية متفرِّدة ومتميِّزة واستثنائية، دونًا عن بقية البشر، ولا يسرى عليها ما يَسرى عليهم. يبدو اليهود فى المنظور الأول خاضعين للعام وليست لديهم أية خصوصية، وينتفى دور تصوراتهم الذاتية والصورة الذاتية التى رسموها لأنفسهم. بينما فى المنظور الثانى يبدون كجوهر ميتافيزيقى ثابت متسامٍ متعال وسرمدى وأبدى، تستعصى معرفته، ويقاوم انطباق المؤثِّرات والآليات التى تسرى على البشر، ولا يمكن معرفتهم إلا من داخلهم. وفى مقابل ذلك يتبنى الدكتور المسيرى فى موسوعته منهجًا يستدعى العام عندما يتطلب الأمر ذلك، أى السياق التاريخى المتعيِّن، ويلجأ إلى الخاص عندما تقتضى الواقعات والحادثات ذلك.

ولا شك فى أن هذه **الموسوعة** عمل غنىٌّ وخصْب، وينطوى على قيمة تحرُّرية؛ إذ أنها تحرِّرنا من معارفنا المبسطة والتبسيطية المستقَاة من مصادر متحيِّزة، غربِّية ويهودية وصهيونية، لنستشرف معرفةً أرقى، علميًا وإنسانيًا. وبهذا المعنى فإنها تصبُّ فى اتجاه تطوير أساليبنا واستراتيجياتنا فى المستقبل إزاء الصراع العربى الإسرائيلى. والمفارقة أن مثل هذا الطابع التحرُّرى للموسوعة لا يقتصر علينا فحسب، بل يمكنه أن ينطبق على اليهود أنفسهم، إذا ما خلّصت النوايا والضمائر، وأعادوا اكتشاف إنسانيتهم؛ أى عندما يفكرون باعتبارهم بشرًا أولاً!

تهنئتى للدكتور عبد الوهاب المسيرى على موسوعته، التى تستنهض الروحَ والطموحَ والتجاوزَ فى آن.

* * *

لم تكتف **الموسوعة** بالعنوان «**اليهود واليهودية والصهيونية**» والذى يمثل موضوعَها، بَل أضافت إليه عنوانًا فرعيًا «**نموذج تفسيرى جديد**». وهنا يميِّز مؤلف **الموسوعة** بين معنيين للعمل الموسوعى، الأول: يشمل معارف دقيقة وموضوعية ومُرجَّحة، مُستخلَصة من مصادر علمية مختلفة، حول الجوانب المتنوعة المرتبطة بأحد حقول المعرفة الاجتماعية، وَفْقًا لتبويب وتصنيف معيَّنين، طبقًا للموضوع أو الأسماء وما دون ذلك من تفريعات. ومثل هَذا العملَ الموسوعَى لا يُفرد بالضرورة جزءًا مستقلاً للإطار النظرى والتحليلى والنقدى. غير أن ذلك لا يعنى أنه لا ينطلق من إطار نظرى مضمَر، جزئيًا أو كليًا، غير مصرح به، أو أنه ليس متأثرًا بتحيزات نظرية ومذهبية مسبقة.

أما المعنى الثانى للعمل الموسوعى؛ ففضلاً عن أنه يتضمن موادًّ دقيقةً وموضوعية مستخلصة من المصادر العلمية المختلفة فى أحد حقول المعرفة، أو أحد جوانب الظاهرة الإنسانية، فإنه يضيف إلى ذلك إطارًا نظريًا مستقلاً، يوضح للقارئ والباحث كيفية قراءة هذه المعلومات والمعارف، ويقوم فى الوقت ذاته بإعادة تنقيح وفرز هذه المعلومات على ضوء المفاهيم والمقولات الواردة، وتكييف ونحت مفاهيم جديدة، أو تطويعها بعيدًا عن تحيزات من قاموا بوضعها.

وتقع **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ضمن هذا المعنى الثانى. ذلك أن المؤلف، ومنذ البداية، أضاف العنوان الفرعي التالي «**نموذج تفسيري جديد**»، وهو ينبه القارئ، منذ اللحظة الأولى، إلى أنه ليس إزاء حشد من المعلومات حول الظاهرة المضمَّنة فى **الموسوعة** وَفْقَ تصنيف وتبويب معيَّنين، بل إنه أيضًا إزاء محاولة نظرية ومنهجية، تنظِّم هذه المعلومات والمعارف حولَ اليهود واليهودية والصهيونية. إزاء عمل طموح، نظريًا وعلميًا، يُفضى إلى بناء نموذج تفسيرى راقٍ غير مغلق.

تتمثل دوافع المؤلف فى تبنى هذا المنهج فى عدد من العناصر، من بينها - بل فى مقدمتها - أن موضوع **الموسوعة**، أى «اليهود واليهودية والصهيونية»، وإن كان موغلاً فى الماضى والتاريخ، فإنه يشغل حيزًا كبيرًا من الحاضر - أى حاضرنا نحن العرب، أى أنه ليس بعيدًا عنا، بل إنه قاب قوسين أو أدنى، تمثَّل حصادُه فى إقامة دولة إسرائيل فى قلب المحيط العربى. أى أنه ليس موضوعًا تاريخيًا فحسب، يُكتفى بمعرفته، أو - فى أفضل الأحوال - تأويله على نحو أو آخر، وإنما هو موضوع يتصل بحاضرنا ومستقبلنا، ويمثل صراعًا ممتدًا.. زمانيًا ومكانيًا.

الموسوعة ومعارفنا عن إسرائيل والصهيونية

مرت معرفتنا بإسرائيل واليهود والصهيونية بمراحل ثلاث، تميَّزت فى كل منها طبيعةُ هذه المعارف، والأفقُ الذى تندرج فيه، والفلسفةُ التى تصدر عنه: المرحلة الأولى قبل عام ١٩٦٧، وكانت هذه المعارف ذات طبيعة كُلِّيَّة أيديولوجية، تغلب عليها المعارف ذات الطبيعة الدينية، وسادت فيها صورة اليهود أعداء الأنبياء وقاتليهم، ونمط اليهودى المرابى.

أما المرحلة الثانية فبدأت بعد عدوان عام ١٩٦٧؛ حيث أحدث العدوان والهزيمة غير المتوقعة - بالحجم والكيفية التى وقعت بها - هَزَّةً عميقة وشاملة، تطلبت إعمال النقد فى كافة جوانب حياتنا السياسية والثقافية والاقتصادية والمعرفية، وكان التوجُّه إلى معرفة موضوعية ودقيقة عن إسرائيل أحد نتائج هذا النقد الذاتى.

في هذه المرحلة تركز الاهتمام على معرفة كافة جوانب المجتمع الإسرائيلي؛ العسكرية والسياسية والفكرية والاقتصادية، وكافة المؤسسات التي تحكم عملية صنع القرار الإسرائيلي. ونشأت لتحقيق هذا الهدف مراكز متخصصة للدراسات والبحوث عن إسرائيل ومؤسساتها، وعن فلسطين. وكان في مقدمة هذه المراكز **مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية** بمؤسسة الأهرام، والذي كان يسمَّى في الأصل **مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية**، لأن نشاطه تركز في تلك الفترة *المبكرة التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧ حول دراسة المجتمع الإسرائيلي والمسألة* الفلسطينية. وفي بيروت أنشأت منظمة التحرير الفلسطينية مركزاً للأبحاث، وتأسست مؤسسة الدراسات الفلسطينية.. وغيرها من المؤسسات والمراكز التي اهتمت بالشأن الإسرائيل والفلسطيني.

ولعبت هذه المراكز البحثية دوراً فائق الأهمية في الارتقاء بمعارفنا عن إسرائيل، وإخراجها من حيز المعارف العامة إلى حيز المعارف الموضوعية والعلمية، ولعب ـ على نحو خاص ـ مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية دوراً كبيراً بعد الهزيمة في تقويم وكشف كافة جوانب الوجود الإسرائيلي: الهجرة والاستيطان، المؤسسة العسكرية، الكنيست ونظام الأحزاب، التنشئة والثقافة. وتمثل ذلك في العديد من الدراسات والبحوث والكتب، التي اتخذ نشرها طابعًا منتظمًا طوال عقود وحتى الآن.

أما المرحلة الثالثة في معرفتنا بإسرائيل فتبدأ في تقديري بهذه **الموسوعة**؛ حيث إنها نُقْلَةٌ نوعية ومنهجية في معارفنا عن إسرائيل واليهود والصهيونية، ويمكن لمثلها ـ لو أردنا ـ أن تمارس تأثيراً كبيراً على توجهاتنا وممارستنا وأساليبنا في مواجهة إسرائيل، وذلك يتطلب دمج المعارف التي تنطوي عليها في سياق النقاش والجدل الدائر في مصر والعالم العربي حول إسرائيل والسلام، وتعميق رؤانا لطبيعة السلام الممكن الآن وفي المستقبل.

غير أن ذلك لن يتأتى إلا عبر توسيع دائرة التلقي والاستقبال لمعارف **الموسوعة**؛ أي إخراج هذه المعارف من الحيِّز النخبوي الضيق، إلى جمهور أوسع في الجامعات

ومراكز البحوث والمؤسسات المختلفة المعنية بصنع القرار، وفهم الآلية العقلية والنفسية الإسرائيلية، وذلك عبر الندوات واللقاءات العلمية والأكاديمية حولها، وتوزيعها على أوسع نطاق ممكن، عربيًا ومصريًا، فى المؤسسات العلمية والمكتبات العامة والمتخصصة وأقسام الدراسات العبرية بالجامعات، ودعوة المختصين إلى مناقشتها، وتحديد أشكال الاستفادة منها. . على نحو يدعم الصلة بين المعرفة العلمية وتطوير الممارسة العملية والسياسية.

تمثل **الموسوعة** فى تقديرى نوعًا من Paradigme، الذى يعنى كونَها - وَفقًا لترجمة المسيرى الموفَّقة - نموذجًا إرشاديًا فى هذا الحقل من الدراسات، أى المتعلقة باليهود واليهودية وإسرائيل والصهيونية. وهذا النموذج الإرشادى يقع فى نواة النظرية والمنطق. ويتخذ هذا المفهوم معنى متخصصًا فى اللغة البنيوية أو الألسنة البنيوية. ووَفقًا لذلك؛ فالمصطلح هو محور العلاقات الأساسية: ترابط/ تعارض بين الوِحْدات اللغوية، والذى بها يبدأ الخطاب فى تكوين الجُمل.

وفى النقاش العلمى للأفكار اكتسب هذا المفهوم معنى آخر على نحو خاص فى الثقافة الأنجلو ساكسونية. فهو يعيِّن المبدأ، أو النموذج، أو القاعدة العامة. . سواء لمجمل التمثُّلات والمعتقدات والأفكار. وكان توماس كون، فى كتابه المعروف، قد أعطى لهذا المفهوم معنى محددًا، حيث اعتبر أن الثورة العلمية ليست مجرد تراكم بسيط للمعارف، وأن نمط إدراك وصياغة وتنظيم النظريات العلمية محكوم ومسيطرٌ عليه بمسلَّمات وبدَهيَّات وأحكام قَبْلية غامضة غير مصرَّح بها. ويتمثل إسهام كون فى اعتبار ما وراءَ هذه الأحكام القَبْلية والبَدَهيات، واكتشافه «قاعًا جماعيًا» من التصورات عما هو حقيقى - أسماه بالنموذج الإرشادى -، وأن تطور العلم والثورة فى مجاله قد حكما بالتحول فى هذا النموذج. ولا شك فى أن هذا المفهوم معقَّد وغامض، ويكتسب معانىَ مختلفة باختلاف المؤلفين. بل إن المفهوم يكتسب لدى المؤلف الواحد أكثر من معنى، كما هو حال توماس كون نفسه فى طبعتى كتابه **بنية الثورة العلمية** الأولى والثانية!

ومما يعنينا، ونحن بصدد **الموسوعة**، أن الحد الأدنى لهذا المفهوم - أى

Paradigme، أو النمـوذج الإرشـادى ـ يعنى المبـدأ الحـاكم والموجِّه لحقل البـحث العلمى، أى تحديد المشكلات وتصورات الحلول والمقترحات. وهذا، فى تقديرى، ما يمكن أن ينطبق على الموسوعة التى أعدها الدكتور المسيرى فى حقل معيَّن هو اليهود واليهودية والصهيونية. ذلك أن هذه **الموسوعة** ـ بما تضمنته من معلومات وتحليلات، ونقد وصياغة للمفاهيم ـ تُجبر من يقرؤها على مراجعة المسلَّمات والافتراضات التى كانت قائمة فى ذهنه قبل هذه القراءة كما تُجبره على طرح أسئلة ومشكلات ذات طبيعة متميِّزة ومعقَّدة وبنائية، تفوق ما كان مطروحًا ومتصوَّرًا من قبل، حول إسرائيل والصهيونية والسلام والمستقبل، وما إلى ذلك من القضايا المتعلقة بهذا الحقل.

* * *

قامت **الموسوعة** بتطوير نماذج ثلاثة، هى: الحلولية الكمونية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية. ولكلٍّ من هذه النماذج استقلالُه الخاص، ولكن تجمعها فى الوقت ذاته خصائصَ مشتركة. فهى واحديةٌ، تنكر التجاوز، وتُلغى الثنائيات الفضفاضة والحيِّزَ الإنسانى المركب. فالأول منها يمثل رؤية للواقع تقول: إن الإله قد حَلَّ فى الواقع والعالم وتوحَّد معه، وأصبح الإلهُ والطبيعةُ والإنسانُ شيئًا واحدًا. أما العلمانية الشاملة؛ فتذهب إلى القول بأن العالم المادى يحوى ما يضمن تفسيره، وتسوده قوانينُ واحدةٌ تنطبق على الطبيعة والإنسان معًا. أما الجماعة الوظيفية؛ فهى نموذج يقوم على تفسير استمرار جماعة بشرية فى المجتمع، لأنها تؤدى وظيفة محددة ومعينة، هذه الوظيفة هى مصدر وجود هذه الجماعة واستمراريتها بقدر حاجة المجتمع إليها.

استند المسيرى فى موسوعته، فى بناء هذه النماذج، على نحت المفاهيم، وإعادة بناء تلك المفاهيم ذات الجذور الحضارية والسياسية والثقافية المتحيِّزة ضد العرب، ليقدم لنا عملاً مؤثرًا فى إعادة تشكيل وصياغة معارفنا عن اليهود وإسرائيل والصهيونية؛ لأن المفاهيم تجعلنا نرى الواقع بشكل معيَّن ومحدَّد. فإذا كانت المفاهيم التى ننظر بها ومن خلالها إلى الواقع متحيِّزةً ضدنا؛ فمن الطبيعى أننا لا

نرى الواقع بطريقة صحيحة. أما إذا كانت هذه المفاهيم موضوعية؛ فإننا نراه بطريقة أخرى، وبناءً على ذلك تكون استجاباتُنا مختلفة.

وأعاد الدكتور عبد الوهاب المسيرى التأكيد مجدداً على الصلة العضوية بين إسرائيل والصهيونية وبين الحضارة الغربية. هذه الصلة التى كدنا ننساها فى خضم الحديث عن إسرائيل والسلام، رغم أنها تمثّل صُلْبَ القضية. وبناءً عليه؛ فإن ما يحدث هنا ليس منفصلاً البتة عما يحدث هناك، أى أن صراع المنطقة مرتبط بالمصالح الكونية الغربية. والوعى بهذه الحقيقة هو حجر الزاوية فى أية استراتيجية للمواجهة السِّلْمية والعسكرية والحضارية.

من ثَمَّ؛ دلّف الدكتور المسيرى فى موسوعته إلى نقد المرتكزات الفلسفية والأخلاقية والقيمية للحضارة الغربية، وانعكاسات هذه المرتكزات على قضية العلوم الاجتماعية التى تطورت فى الغرب، واسترشدت بالمبادئ والقواعد الموجِّهة للحضارة الغربية. تلك المبادئ التى تستبعد المقدَّس، وتعتبر الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، ينطبق عليه ما ينطبق على الطبيعة من قوانين ومبادئ. ومن هنا كانت محاولة العلوم الاجتماعية محاكاةَ العلوم الطبيعية، بالأساليب الرياضية والكمِّية والتصنيف، للوصول إلى دقة هذه العلوم. وفى مقابل ذلك يقوم المسيرى بإبراز تفرُّد وتميُّز الظاهرة الإنسانية بالعقل والذاكرة والتاريخ، والتساؤل عن معنى الوجود والحياة والعمران. وفى هذا السياق يقوم الإنسان بتطوير إجابات، ورؤى متنوعة، ومعارفَ شتى كلية وقَبْلية مسبقة، تدخل فى إطار الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة والكون.

ولا شك فى أن استبعاد الحضارة الغربية هذه الرؤى والمعارفَ الكليةَ كان له آثاره البعيدة على آليات وديناميكيات المجتمعات الغربية والحضارة الغربية. وقد أنتجت هذه الآثار ظواهر التشيُّؤ والاغتراب والمنفعة واللذة الحسية، وما إلى ذلك من الظواهر الدالَّة على تدهور قيمة الإنسان.

بيد أن هذا النقد للحضارة الغربية يحمل فى حد ذاته إشكاليات وأسئلةً ضمنيةً، فى مقدمتها: أيكون وجود هذه الظواهر مقتصراً على المجتمعات والحضارة الغربية

فحسب، أم أن الحضارات الأخرى غير الغربية قد عرفت مثل هذه الظواهر؟ . كما أن بعض انتقادات المسيرى للحضارة الغربية قال بها بعض الغربيين أنفسهم فى معرض تأملهم فى مسيرة هذه الحضارة ومسارها.

وإذا قبلنا صحة هذه الانتقادات للنمط الحضارى الغربى؛ فإنه ينبغى القول: إن هذه الحضارة قد تمكنت من تطوير ديناميكيات ومؤسسات وهياكل عملية ومعرفية، تقوم بمهمة النقد. وبلورت كذلك آليات للتصحيح والتقويم، حيث كفلت هذه الحضارة صيغةً ما للكشف عن تناقضاتها وإبراز رؤى لمعالجتها.

من ناحية أخرى؛ فإن نقد الدكتور المسيرى للحضارة الغربية يستند إلى فَرَضية مضمرة أخرى، مضمونها أن الحضارة - أيةَ حضارة - هى كُلٌّ متجانس بطبيعته، ذوَ توجُّه واحد، يتسم بالتناسق والتناغم الأخلاقى والقيَمى والفلسفى. غير أن تاريخ الحضارات يكشف عن تناقضات فى بنْيتها، ووجود أنساق متضادة بدرجات متفاوتة - فكرية وسياسية وثقافية - فى إطار النسق المهيمن. وتاريخُ الحضارة الغربية والحضارة الحديثة يبدو أنه ليس استثناءً من ذلك؛ فالحضارة الغربية كما تدخل فى صراع مع الحضارات الأخرى منذ وجودها وتصدُّرها ساحة العالم؛ فإنها تدخل أيضًا فى صراع مع ذاتها من أجل تقويم مسارها وتدعيم فاعليتها.

* * *

وتبقى بعد ذلك بعض الملاحظات على هذا العمل الكبير والهام، أى **الموسوعة**، فى الجزء الثامن منها، والخاص بالببليوجرافيا والمراجع والمصادر. فقد استلفتت نظرى التفرقةُ التى قام بها الدكتور المسيرى بين المراجع والمرجعية، وهى تفرقة أوافقه عليها، لكنها لا تبرر فى تقديرى نظرة الدكتور المسيرى إلى عدد من المراجع والمصادر كمجرد أرشيف للمعلومات وسجل محفوظ، حيث إنها لا تحتوى على إطار نظرى مفهومى، ورؤية «تؤطِّر» هذه المعلومات؛ لأن **الموسوعة** لم تكن لتخرج لو لم تستند إلى هذه المعلومات والمصادر. يسوق الدكتور المسيرى سببًا قد يكون وجيهًا لعدم ذكر العديد من المصادر، وهو التخوف من كبَر حجم **الموسوعة** بشكل يفوق طاقة القارئ والناشر معًا. ولكن، هل يبرر مثل هذا السبب تجاهل مثل هذه المصادر؟!

لقد اطلعت قبل كتابة هذه المشاركة على **الموسوعة الفرنسية للعلوم السياسية** - وهى عمل ضخم - ولاحظت عبر اطلاعى على الجزء الأول أن كل فصل فيه يتضمن ثبتًا بالمصادر والمراجع، وصل عددها فى بعض الفصول إلى ٨٤ مصدراً ومرجعًا وإشارة مرجعية. بل إن المقدمة التى كتبها جون لوكا - أحدُ محررى **الموسوعة** - ضمَّنها المصادرَ فى النص ذاته.

* * *

وأخيراً وليس آخراً؛ فإن مثل هذه الملاحظات وغيرها لا تقلّل من حجم وضخامة ونوعية هذا العمل غير المسبوق فى اللغة العربية، فهو إنجاز جاء فى وقته، والحاجة إليه مُلحَّة فى المكتبة العربية والسياسة العربية على حدٍّ سواء للقُرَّاء والكُتَّاب، والباحثين والمهتمين، وصانعى القرار، وما ينفع الناس سيمكث فى الأرض!

*

الموسوعة

حدث عربي ثقافي يقاوم الانهزامية

عدنان السيد حسين *

تتمحور **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للدكتور عبد الوهاب المسيرى حول ثلاثة نماذج دراسية: الحلولية الكمونية الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية. وتدور تطبيقاتها واختياراتها على الجماعات اليهودية فى العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى زماننا الحاضر.

ولا تتعامل **الموسوعة** مع اليهود كمجموعة واحدة فى كل زمان ومكان، كما أنها تميِّز بدقة بين اليهودية وبين الصهيونية. إنها ليست حشداً من المعلومات الوافرة، ولا هى مجرد موسوعة نقدية تفكيكية، وإن كانت لجأت إلى التفكيك فى ردِّ المصطلحات والمفاهيم إلى أصولها ومراحل تطورها، إلا أنها عادت لتبنى نموذجًا تفسيريًا وتصنيفيًا جديدًا. إنها موسوعة إبداعية غير مسبوقة فى المكتبة العربية، فالموسوعة الفلسطينية الصادرة فى الثمانينيات هى «فلسطينية» وإن تطرقت، بشكل أو بآخر، إلى اليهود والصهيونية.

تتبدَّى الحلولية الكمونية على مستوى الدين والمعرفة ـ المفاهيم الكلية ـ، حيث يمتزج الإله والعالم، وتتراجع الثنائيات التكاملية؛ لتبرز الحلولية الواحدية الصارمة (الإله والعالم واحد)؛ فتظهر الغنوصية كخطابٍ فلسفيٍّ (معرفيٍّ

---

* أستاذ العلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية.

أخلاقى). هكذا، من أفكار غلاة المتصوفة والباطنية، وفلسفة إسبينوزا وهيجل ونيتشه، إلى العلمانية الشاملة المادية الحديثة (المجلد الأول، ص ١٩٧).

يرى المسيرى أن التوحيد غيرُ الحلولية الكمونية، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد منزَّه عن الطبيعة والتاريخ الإنسان، فيما تظهر الحلولية عند الإيمان بإله حالٍّ كامنٍ فى الطبيعة والإنسان والتاريخ.

عن العلمانية. . ثمَّة إقرارٌ بعدم وضوحها، وتنبيه إلى خطورة استسهال فهمها ووضع محدِّدات لها. إنها ليست فقط فصلَ الدين عن الدولة، بعدما أخفق علم الاجتماع الغربى فى الإطار المعرفى النهائى للحضارة الغربية. فالرؤية العلمانية فى حقيقتها رؤية حلولية كمونية مادية لا تفصل الدين وحسب عن الدولة، وإنما تعزل القيم المطلقة عن الدنيا، بحيث يصير الكون (طبيعةً وإنسانًا) فى مستوى واحد، ويصبح كلُّه مجردَ مادة محضة.

العلمانية الشاملة هى عقلانية مادية، تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية. ويذهب المسيرى إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان، فالعلمانية الشاملة هى النظرية، والإمبريالية هى الممارسة. صحيح أن الإمبريالية فى الداخل الأوربى أخذت شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية، الحكومات الشمولية). بيد أن الإمبريالية فى بقية العالم أخذت أشكالاً استعمارية، وصولاً إلى النظام العالمى الجديد. قد لا تكون العلمانية إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن، لكنها على المستوى الفعلى والمرجعية النهائية تستبعد الإله، وأيةَ مطلقات، وتستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وحِدَّة، وتنكر عليه مركزيتَه وحريتَه.

على قاعدة المنهج التفكيكى - التفسيرى (الإبداعى) يتابع المسيرى رفض «المسلَّمات»، وينبِّه دائمًا إلى خطأ الأخذ بما هو شائع، إذ ليس كلُّه صحيحًا. فالجماعات الوظيفية تنحو فى نظرتها إلى الكون منحىً حلوليًا كمونيًا، وهذا ما تُظهره دراسة الجماعات اليهودية فى أنحاء العالم. ثمة أشكالٌ جديدة من الجماعات الوظيفية فى المجتمعات الحديثة، من جماعات المهاجرين، إلى النخب العسكرية،

إلى النخب الثقافية والسياسية المرتبطة بالإمبريالية الغربية، إلى الدولة الوظيفية - حيث تعتبر الدولة الصهيونية أهم مثل عليها -. ويمكن تحويل أية قومية صغيرة إلى دولة وظيفية - كما يسعى الاستعمار الغربي -، إما من خلال عمليات الرِّشوة، أو من خلال تحويل النخبة الحاكمة إلى جماعة وظيفية تعمل لصالح النظام الاستعماري الجديد.

فى هيكل **الموسوعة** نجد ثمانية مجلدات: المجلد الأول يضم الإطار النظرى العام، الذى يتجاوز الظاهرة اليهودية لشرح المصطلحات المستخدمة، وفكرة النموذج كأداة تحليلية. وفى المجلدين الثانى والثالث إشكاليات عامة متعلقة بدراسة الشأن اليهودى، مثل: العزلة والخصوصية اليهودية، والهُوية اليهودية، اليهود والجماعات اليهودية، معاداة اليهود، بعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوربا، العلمانية واليهودية، الإعتاق، الاستنارة اليهودية، الرأسمالية والجماعات اليهودية، الاشتراكية والجماعات اليهودية، ثقافات الجماعات اليهودية، التربية والتعليم عند الجماعات اليهودية. وفى المجلد الرابع نجد تواريخ الجماعات اليهودية، كُلاً على حدة فى بلدان العالم والتشكيلات الحضارية. ويتناول المجلد الخامس اليهودية فى مفاهيمها وفِرَقها، بما فى ذلك: الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية (التلمودية)، الشعائر، الفكر الأخروى، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، اليهودية الأرثوذكسية. أما المجلد السادس، فإنه خاص بالصهيونية فى تعريفها، وتياراتها، وتاريخها، وحركتها، وعلاقتها بالجماعات اليهودية. والمجلد السابع خاص بإسرائيل من حيث إشكالية التطبيع، والدولة الوظيفية، والدولة الاستيطانية الإحلالية، والنظام الاستيطانى الصهيونى، وأزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية. ونجد فى المجلد الثامن (الأخير) آليات الموسوعة، وملحقًا خاصًا بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية، وثبتًا تاريخيًا والفهارس الألفبائية.

قياسًا على النماذج الدراسية الثلاثة المذكورة، نتوقف عند الصهيونية وإسرائيل لمقاربة مفاهيم الموسوعة ودراستها، فماذا نجد؟

ترسم **الموسوعة** إطاراً عاماً معرفياً للصهيونية، هي «الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة»، التي تتلخص في وجود شعب عضوي منبوذ (اليهود) يجب نقله خارج أوربا، إلى أية بقعة، ولتكن فلسطين، ذاتَ الأهمية الاستراتيجية للحضارة الغربية. على أن يتم توظيف هذا الشعب لصالح العالم الغربي الذي سيقوم بدعمه، ويضمن بقاءه، داخل إطار الدولة الوظيفية في فلسطين.

تضرب هذه الصيغة جذورها في الحضارة الغربية، حيث مَنْبتُ الصهيونية، منذ حملات الفرنجة التي جاءت «تعبيراً عن الإرهاصات الصهيونية الأولى» (المجلد السادس، ص١٢٤)، إلى وعد نابليون لليهود عقب الثورة الفرنسية، إلى وعد حكومة قيصر روسيا، إلى تيودور هرتزل (١٨٩٨)، إلى وعد بلفور الشهير (١٩١٧) الذي أكد وجود عَقْد «صامت» بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية يستهدف إنجاز هدف مركزيٍّ، هو: تأسيس قاعدة للاستعمار الغربي (بواسطة المستوطنين الصهاينة)، وتحقيق مطالب الغرب ذات الطابع الاستراتيجي، ومنها الحفاظ على تفتُّت المنطقة العربية. إنه عقد يمكِّن الإمبريالية من أن تضع المشروع الصهيوني موضع التنفيذ، وما الاتفاق الاستراتيجي الأمريكي-الإسرائيلي المبرَم عام ١٩٨١ إلا تأكيد لهذا العقد الصامت.

في إطار الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة، تميز الموسوعة بين مجموعتين صهيونيتين كبيرتين هما: الصهيونية الاستيطانية، والصهيونية التوطينية. أما الصهيونية التوطينية؛ فهي التي ظهرت بين الصهاينة غير اليهود، وعدد من اليهود المندمجين في الغرب. وساحتها الكبرى في أوساط اليهود الذين لا يريدون الهجرة إلى فلسطين، ويكتفون بتقديم الدعم للمشروع الصهيوني الإحلالي.

في المقابل، ظهرت الصهيونية الاستيطانية بعد هرتزل وبلفور، من خلال التيار العُمَّالي، وعناصرها من يهود أوربا الشرقية حيث الكثافة السكانية اليهودية، وحيث تركزت المشكلات الاجتماعية.

وبصرف النظر عن أي تصنيف للحركات الصهيونية، ثمة صهيونية اليهود، وصهيونيةُ غير اليهود (خصوصاً في أوساط بروتستانتية أنجلوساكسونية)،

وصهيونية اليهود المتدينين (فى أوساط اليهودية الأرثوذكسية، أو اليهودية الحاخامية)، وصهيونية اليهود العلمانيين (الذين يفسرون اليهودية على أساس إثنىٍّ مادىٍّ). إنها «صهيونيات» منضوية فى إطار الصيغة الأساسية الشاملة، على رغم وجود خلافات فيما بينها جديرة بالملاحظات.

إلى ذلك ترصد **الموسوعة** ثلاثة مصادر أساسية للخلاف بين الحركة الصهيونية، هى:

١ ـ خلاف بين الصهاينة التوطينيين والصهاينة الاستيطانيين. فالصهيونية التوطينية ظهرت بدايةً فى أوساط غير يهودية (من المسيحيين والعلمانيين)، وعند أثرياء اليهود الغربيين. وتهدف إلى دعم المشروع الصهيونى بدون الهجرة إلى فلسطين. ويشكل هذا التيار غالبية يهود وصهاينة العالم، حيث يتركز فى أوربا الغربية والولايات المتحدة (المجلد السادس، ص ٢٦). أما الصهيونية الاستيطانية، التى ظهرت بعد مرحلة هرتزل ووعد بلفور؛ فإنها استندت إلى التيار العمالى القادم مع يهود أوربا الشرقية. وثمة توتر بين هاتين الصهيونيتين، لكن الخطاب الصهيونى التلفيقى والمراوغ تمكَّن من وضع التيارين فى إطار «الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة».

٢ ـ خلافات أيديولوجية بين الصهاينة، وخصوصًا بشأن الدولة الصهيونية (حدودها ـ سيادتها ـ أيديولوجيتها..). فقد ظهر خلاف حاد بين الصهاينة حول حدود الدولة، من بينها أن «إرتس يسرائيل» ليست ذات حدود معروفة، كما كانت حدود الدولة العَبْرانية القديمة غير مستقرة. وهناك من يربط حدود الدولة بالكثافة البشرية اليهودية «الصهيونية السكانية». وقد تتغير الرؤية للحدود بتغير الرؤية لأمن الدولة ومقومات هذا الأمن ومداه.

إلى ذلك أصر معظم الصهاينة على الطبيعة الإحلالية الشاملة للدولة الصهيونية، وإن ظهرت فكرة الدولة ثنائية القومية مع جماعات بوبر وماجنيس وحزب المابام. أما عن السيادة، فإن التوطينيين يحاولون تأكيد أنهم خارج سيادة الدولة الإسرائيلية لأنهم يقيمون خارجها، وإن قدَّموا لها الدعم والعون. وهناك من يرى ـ داخل

إسرائيل - أن الدولة الصهيونية هي دولة الإسرائيليين وحسب (الحركة الكنعانية وغيرها).

يلاحظ المسيرى بدقة أن الدولة الإسرائيلية أصبحت مصدر تماسك المجتمع بدلاً من القيم الدينية، وذلك تدرُّجًا مع تزايد معدَّلات العلمنة. وباتت الدولة محلَّ الكنيسة والإله. ومع ظهور القومية العضوية، باتت الدولة المعبِّر عن ذاتية الشعب العضوى.

٣- خلاف بين الصهاينة الإثنيين الدينيين والإثنيين العلمانيين. فالصهيونية الإثنية الدينية تيار صهيونى يتقبل معظم مقولات الصهيونية بعد إدخال ديباجة إثنية دينية عليها. لقد أعادت صياغة فكرة العودة بطريقة تتفق ومتطلبات الاستيطان الصهيونى، فصارت مجرد إعداد لعودة «الماشيَّح»، بعدما كانت هرطَقةً بالمنظور الدينى. ثمة ثالوث حلولى (الإله والكتاب والأرض) لابد أن تلتحم عناصره. وهذه الوَحْدة تتم فى فلسطين. أما علمانية الصهيونية فهى مجرد وهم.

ونحن نجد اليوم أن الصهيونية الدينية، أو الأرثوذكسية، هى قائدة الاستيطان فى الضفة الغربية، بعد أن أصبحت أرضُها مركزَ القداسة. إنها تتولى حاليًا شئون الدين والزواج والطلاق والمدارس والمؤسسات المالية وحركات الاستيطان التابعة لها.

أما «الصهيونية الإثنية العلمانية»؛ فهى «الصهيونية الثقافية»، المهتمة بقضايا الهُوية والوعى ومعنى الوجود. وهى ترى أن المشروع الصهيونى مهما كان توجهه السياسى والاقتصادى لابد أن يكون ذا بُعد إثنىٍّ يهودى، ومجاله جميع يهود العالم. وترى كذلك أن العقيدة اليهودية طواها الزمن، أما الإثنية اليهودية فهى مصدر الاستمرار والقداسة.

تضم الصهيونية الإثنية العلمانية فريقين: واحدًا فى إسرائيل يؤكد مركز الدولة فى حياة الدياسبورا، وآخر خارجها (الصهاينة التوطينيون) يرى ضرورة وجود مركز ثقافى فى إسرائيل، والدولة عنده وسيلة ثقافية وليست غاية.

الصيغة الأساسية الشاملة، أو الصيغة الصهيونية التلفيقية، التى أرساها هرتزل،

هى التى تمكنت من احتواء هذه الخلافات والاختلافات، فهل ستقوى «دولة إسرائيل» على المضى فى تحقيق هذه المهمة؟

ما هو موجود فى إسرائيل ليس مجتمعًا، وإنما مجرد تجمُّع . . «تجمُّع يتسم بالشذرذ البنيوى، غُرس فى المنطقة بمساعدة القوة العسكرية الغربية ومن خلال دعمها» (المجلد السابع، ص ٢٤).

و«الديمقراطية الإسرائيلية» التى يتحدثون عنها كيف تتفق والاستيطانَ الإحلاليَّ، والشحنَ العنصرى الصهيونى؟ إن هذا الاستيطان مشروعٌ عسكرى ذو أهداف استراتيجية، ومرتبط بحركة الهجرة اليهودية منذ تأسيس «الكيبوتس». ومن خلال تكوينه يُنتج معازلَ سكانيةً بين اليهود والعرب، وخصوصًا فى أراضى الضفة الغربية بعد حرب ١٩٦٧.

أما العنصرية الصهيونية، المرتبطة بالإرهاب، فإنها تعتمد التمييزَ ضد العرب فى كافة مرافق الحياة الإسرائيلية. وصورة العربى هى صورة عضو فى الشعوب الشرقية الملونة، على خلاف الرجل الأبيض ذى الحضارة الغربية التى صارت «عالمية». كما طمست الصهيونية تراث هذا العربى، وتجاهلت ارتباطَه بأرضه، فغيَّبته تاريخيًا، ولا تزال تسعى إلى تغييبه جغرافيًا.

داخل التجمع الصهيونى فى فلسطين نجد أن التمييز حاصلٌ بين اليهود أنفسهم، بعدما تمكَّنت الصهيونية على مدى مائة سنة من صهينة عدد كبير من اليهود. هناك تراتبية من أعلى إلى أسفل تتبدى على النحو الآتى:

١ - مواليد البلد الغربيون (الذين وُلدوا فى إسرائيل من آباء أمريكيين وأوربيين).
٢ - المهاجرون الغربيون (الذين وُلدوا فى أوربا وأمريكا).
٣ - أبناء البلد (الذين وُلدوا فى إسرائيل لآباء من مواليد البلد).
٤ - مواليد البلد الشرقيون (آباؤهم من مواليد آسيا وأفريقيا).
٥ - مهاجرون شرقيون.

قياسًا على هذا التصنيف، نجد أن يهود الفلاشاه - على سبيل المثال - يقعون فى

آخر السلم التصنيفى، ولذلك نجد التمييز الظاهر ضدهم، على رغم المجهودات الصهيونية التى بُذلت لتهجيرهم من إثيوبيا.

إذن؛ نحن أمام «ديمقراطية إسرائيلية» قائمة على التفرقة بين السكان، وعلى سيطرة نخبة صهيونية على النشاطات الاقتصادية والمالية، وعلى المؤسسة العسكرية.

إلى ذلك، ثمة «دولة صهيونية وظيفية» تعمل لصالح الدول الإمبريالية الراعية. إنها تقوم بوظائف عدة: وظيفة قتالية ـ عسكرية مرتبطة بالأهداف الاستراتيجية للغرب. ووظيفة اقتصادية، من خلال الإخضاع الدائم للعرب، كما نلاحظ فى ميدان النفط ورؤوس الأموال العربية. ووظيفة تجارية تعاقدية فى الشرق الأوسط. هذا ما يُفضى إلى تغييب التصنيف الطبقى لها كدولة، كونَها ذاتَ امتداد لأوضاع الجماعات اليهودية داخل الحضارة الغربية، وكونَها دولةً وظيفية «مملوكية» عميلة (المجلد السابع، ص٢٨).

بناءً على ذلك، تتصف هذه الدولة الوظيفية بالعجز، نتيجة حاجتها الدائمة إلى الدولة الراعية، أو الدولة الداعمة، هكذا، من بريطانيا إلى الولايات المتحدة، مروراً بالتعويضات المالية الألمانية عن «ضحايا النازية»، المقدَّرة بمبلغ ثمانين مليار دولار حتى سنة ٢٠٣٠، علمًا بأن ألمانيا نفسها، وهى التى دُمِّرت فى الحرب العالمية الثانية، لم تحصل من مشروع ماريشال على أكثر من ١٥ مليار دولار!

على رغم حركية هذه الدولة، وتنقلها الدائم من راعٍ إلى آخر، فإنها فى حالة عُزلة وغُربة، لأن أفرادها مقاتلون مرتزقة.. فهل يساهمُ التطبيع مع العرب فى فكِّ هذه العزلة؟

تجدر الإشارة بدايةً، إلى تناقض الأجندة الاقتصادية التطبيقية مع الأجندة السياسية المتشدِّدة (المجلد السابع، ص٢٠١). فالأجندة الاقتصادية تقوم على عقد الصفقات، وتنفيذ المشاريع، والدخول إلى الأسواق.. مع مَنْ؟ مع أولئك

المهمَّشين تاريخيًا، والمغيَّبين جغرافيًا، مع العرب المختلفين سياسيًا مع الصهاينة. هذه إشكالية تقف أمام الصهاينة قِبَل بعض العرب الراضين بالتطبيع.

بالطبع، تُرافق الدعوات التطبيعيةَ عمليةُ تضليل واسعة، كأن يردد بعض المحللين العرب حديثًا ممجوجًا عن التحدى الحضارى الإسرائيلى، كما لو أن إسرائيل كيان عادى طبيعى، يشكل تحديًا حضاريًا للعرب، شأنها فى ذلك شأن إنجلترا أو الولايات المتحدة أو فرنسا! لقد تخلى هؤلاء المردِّدون عن ذاكرتهم، عندما تناسوا ما قامت وتقوم به الحركة الصهيونية ضد العرب، فى وقت لا تزال إسرائيل بدون حدود مرسومة، وهى التى قُبلت عضويتها فى الأمم المتحدة شريطةَ إعادة اللاجئين الفلسطينيين والقبول بقرار التقسيم (١٩٤٧)، وهو ما لم يحصل.

تعتبر هذه **الموسوعة** أن الخطر الثقافى على العرب يأتى من التفوق العسكرى والتكنولوجى الصهيونى، وهو يتعاظم إذا تحققت الهزيمة النفسية للعرب فى الدرجة الأولى (المجلد السابع، ص٢٥). بيد أن طرح التحدى على أنه تحدٍّ حضارى، يبقى مغايراً للحقيقة إلى حدٍّ كبير.

فى عصر العولمة، يبدو التحالف الاستراتيجى الأمريكى-الإسرائيلى ثابتًا، ومتطوراً. إنه تأكيد على العقد الصامت بين الصهيونية والحضارة الغربية. بيد أن العولمة، وفى جانب منها «الأمركة»-القائمة على التخصيص والسوق الحرة-قد تهدِّد الطبيعة الوظيفية النفعية. فى ظل هذه التحولات العالمية، تبرز «المسألة الإسرائيلية» من حيث هى مشكلة أعضاء التجمع الاستيطانى الصهيونى، بعدما برزت سابقًا «المسألة اليهودية» من حيث هى مشكلة يهود شرق أوربا فى أواخر القرن التاسع عشر. كما يجرى الحديث عن مرحلة «ما بعد الصهيونية»، التى قد ترتبط بمصطلح «صهيونية ما بعد الحداثة».

والسؤال المطروح هنا: هل يتمكن هذا التجمع الصهيونى من نزع القداسة عن اليهود وفلسطين والعرب، فى ظل العولمة والحديث عن «النظام العالمى الجديد»؟

بتعبير آخر: هل تقوى إسرائيل على مواجهة هذه التحولات دون أن تتأثر بنيويًا ووظيفيًا؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، تجدر ملاحظة أزمة الصهيونية من خلال المعطيات الآتية:

١ ـ ثمة أزمة سكانية، سماها بعض الدارسين «ظاهرة موت الشعب اليهودى»، ذلك مع ثبات عدد مجموع يهود العالم عند رقم ١٣ مليون نسمة منذ العام ١٩٧٠.

٢ ـ هناك خلاف مستمر بين مستوطنى أراضى ١٩٤٨، ومستوطنى الضفة الغربية، ذلك بسبب الإنفاق المالى الكبير على الاستيطان فى الضفة.

٣ ـ تصاعُد معدلات العولمة والأمركة فى أوساط المستوطنين، مع ما يُفضى إليه هذا الأمر من تراجُع عن أهداف الاستيطان ومركزيته فى الحياة الصهيونية.

٤ ـ كلما تعاظمت المقاومة المدنية والمسلحة فى جنوب لبنان وفلسطين للاستيطان الصهيونى، كلما تعاظمت أزمة هذا الاستيطان، وطفحت الأسئلة المصيرية المتعلقة به.

٥ ـ تتراكم مشكلة اليهود الشرقيين (السفارديم)، اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا. مما ينفى عن إسرائيل صفة «دولة اليهود»، أو «الدولة المركزية لليهود»، ولو بصورة تدريجية.

٦ ـ تبقى إشكالية «من هو اليهودى ؟» ماثلة أمام الصهاينة. هل هو الإشكنازى وحسب؟ هل هو كل يهودى؟ هل هو كل من آمن باليهودية؟ هل هو مَنْ وُلد لأم يهودية؟ هل هو الذى تهوَّد حسب الشريعة، أى على يد حاخام أرثوذكسى؟ هَل هو مَنْ اكتشف أن جده كان يهوديًا؟ . .

* * *

عبد الوهاب المسيرى حاول على مدى ربع قرن من عمره أن يتبصَّر مجمل هذه المعطيات وغيرها، فى إطار منهج تفكيكى ـ بنائى. مع ما استلزم هذا العمل من صبر وطول أناة، وتعمّق ومراجعة شاملة.

لم تصدَّه الشعارات، مهما كان مصدرها، عن البحث عن حقائق اليهود واليهودية والصهيونية، معتمداً على مراجع عربية وأجنبية مختلفة. فأتت موسوعته

صوتًا عربيًا ثقافيًا فى نهاية القرن العشرين، قد يكون أفعل من دَوِىٍّ المدافع، متى عرفنا أن الصراع العربى-الإسرائيلى لا ينتهى بمعاهدة أو باتفاق مرحلى عابر.

* * *

وإذا جاز لنا إبداء بعض الملاحظات على هذا العمل المتقن، والمسئول، فإننا نسوقها من منطلق التركيز على بعض الحقائق والمفاهيم التى تطرقت إليها هذه **الموسوعة** بشكل أو بآخر.

ثمة حاجة موضوعية وعلمية، للتمييز بين اليهودية والصهيونية. فالخلط بينهما قد يجر على العرب عكس ما يريدونه، ويطمحون إلى تحقيقه. عندما تقول **الموسوعة** فى غير موضع إن الحركة الصهيونية-من خلال المنظمة الصهيونية-«صَهْيَنَت» اليهود؛ فهذا غير صحيح بإطلاق. فثمة يهود ومنظمات يهودية غير صهاينة منتشرون فى العالم، وردت أسماء بعضهم فى **الموسوعة** (المجلد السادس، ص٤٢٠ : ٤٣٢) كالمفكر الماركسى والمستشرق الفرنسى المعاصر مكسيم رودنسون، وأستاذ العلوم السياسية الأمريكى إدموند هاناور، والحاخام اليهودى الإصلاحى الألمانى جيكوب بيتشوفسكى، وموشى منوهين-والد عازف الكمان العالمى يهودا منوهين، والفيلسوف الألمانى هرمان كوهان (من أتباع الفيلسوف كانط)، والكاتب السياسى النمساوى نيثان بيرنباوم.

إلى ذلك؛ ثمة أخطاء عربية متراكمة فى التعامل مع أعضاء التجمع اليهودى فى فلسطين. إنهم ليسوا شيئًا واحدًا، وإن كانت الصهيونية حريصة على مطاردتهم وشحنهم بالروح العدائية والعنصرية. وربما تقع على عاتق فلسطينىٍّ ١٩٤٨-حاملى الجنسية الإسرائيلية-مسئولية كبرى فى هذا المضمار، كونَهم طليعةَ الفلسطينيين والعرب عمومًا فى مواجهة الصهاينة، وبشتى الوسائل الممكنة. أين هو الدعم العربى-المادى والمعنوى-لهؤلاء الصامدين فى وطنهم مهما تمادت عمليات الصهينة؟!

يبدو أن العمل الرسمى العربى مأخوذ بالشعارات أحيانًا، دون الاهتمام استراتيجيًا بالتعامل مع التجمع الصهيونى، فمن «الهرولة» خلف التطبيع وشعار

«الأرض فى مقابل السلام» ـ وكأن الأرض بدون أهل وأبناء! إلى العزوف عن دعم العمل العلمى الجاد والمفيد كهذه **الموسوعة** ـ على سبيل المثال، ومراكز البحث العلمى الضرورية للأجيال العربية المتعاقبة.

هل نستسلم لعمليات غسل الأدمغة ونتخلى عن ذاكرتنا الوطنية والعربية؟ وهل نقنع أنفسنا، ولو بالوهم، أن بعض العلاقات الأمريكية ـ العربية يمكن أن تجارى العلاقات الأمريكية ـ الإسرائيلية؟ حسبنا الإشارة إلى مضمون البيان المشترك الأمريكى ـ الإسرائيلى، بعد زيارة إيهود باراك إلى واشنطن، الصادر فى ٢٠/ ٧/ ١٩٩٩، والذى تحدَّث عن «دعم مهم للعلاقات الثنائية فى متانتها أصلاً»، وعن «رفع الصداقة والتعاون بين أمريكا وإسرائيل إلى مستوى من الشراكة الاستراتيجية أرفع حتى من المستوى الموجود».

وماذا بعد ذلك؟!

يبقى أن التمسك بأحكام وقواعد القانون الدولية ـ حتى ولو كان فى أساسه غربيًا ـ مطلب مهم عند العرب، كما نعتقد. إن التمسك بمبدأ حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى، وقرارات الشرعية الدولية، وخصوصًا تلك الصادرة عن مجلس الأمن الدولى، ورفض الاحتلال والتصرف بالأراضى العربية، وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم ـ كلُّها من العوامل المساعدة للعرب فى معركتهم المتعددة الجبهات مع الصهيونية. وإذا كانت متغيِّرات النظام العالمى قادت إلى سيطرة أمريكية على المنظمات الدولية الأم (الأمم المتحدة)؛ فإن المطلوب هو تضامن الدول والشعوب الساعية إلى استعادة دور هذه المنظمة، وغيرها من المنظمات الدولية، فى إطار التعاون الدولى المنشود.

لماذا نتخلى عن الصكوك الدولية المؤيِّدة للحقوق العربية؟

التمسُّك بها على الدوام مطلب لازم للعرب من أجل حماية الوجود أولاً، حتى ولو عصفت بالنظام العالمى متغيرات كبرى ليست فى صالح العرب وقضاياهم العادلة.

*

المسيرى وتفكيك بنية الفكر الصهيونى

عمرو كمال حمودة *

لا يمكن فصل الباحث عن الموضوع الذى يبحث فيه، فهناك مساحة كبيرة للتوحُّد تشملهما. وعندما اختار د. عبد الوهاب المسيرى دراسة «الفكر الصهيونى» تحديداً؛ فإنه سعى - بحكم تكوينه القلق - إلى تشريح «البنية» التى تركَّب منها هذا الفكر. وهذه العملية لم تكن مسبوقة فى التناول لأيديولوجية العدو الصهيونى.

كان التناول العربى للصراع مع المشروع الصهيونى قد تحدَّد فى إطار الأسطورة تارة، أو فى إطار الممارسات المادية فى أغلب الأحيان. فإما الحديث الدائم عن المؤامرة التاريخية لليهود، منذ بدايات التاريخ الإنسانى، وما أضيف إليها من **بروتوكولات حكماء صهيون**، أو البحث الدؤوب عن المعلومات الكمية فيما يخص إسرائيل، وتحويل هذه المعلومات - بصرف النظر عن دقتها - إلى حقائق. فكانت النتيجة حدوث قدر كبير من الاختزال والتبسيط من الطرف العربى أثناء إدارة الصراع.

ويُحسب لعبد الوهاب المسيرى أنه نقل الصراع مع إسرائيل - على المستوى الفكرى - نقلةً نوعية، عندما صوَّب أدواته الفكرية نحو مدخل جديد، فتح الأذهان لدراسة «بنية الفكر» الذى يستند إليه المشروع الصهيونى. وهناك فارق كبير - أرجو

---

* خبير فى شئون الدراسات السياسية والبترولية.

ملاحظته - بين دراسة المقولات والمفاهيم والرؤى، وبين دراسة «أسلوب الحياة» الذى تجلَّى كنتاج لبنية الفكر الصهيونى فى الممارسات والتفاصيل الدقيقة للحياة اليومية فى كافة المجالات التى تحرك فيها أعضاء وأبناء المشروع الصهيونى.

ويشرح المسيرى فكرته عندما تعامل مع موضوعه بقوله: «يتميز الوجود التاريخى الإنسانى المتعيِّن بأنه لا يمكن ردُّه إلى نسق واحد بسيط (اقتصادى أو فكرى). فالإنسان يوجد - بوصفه ظاهرةً تاريخية - فى نقطة تتلاحم فيها الأنساق المختلفة (الاقتصادية والاجتماعية والحضارية والدينية) وتتلاطم. والظاهرة الصهيونية هى الأخرى لا يمكن تفسيرها على أساس من هذا السبب أو ذاك، فهى ظاهرة مركَّبة، تمتد جذورها إلى عدد كبير من الأسباب المتداخلة والمترابطة والمتناقضة».

هذا «الأسلوب للحياة» الذى سعى المسيرى لتوضيحه وتسليط الضوء القوى عليه لتعرية المشروع الصهيونى وكشف أبعاده، لم يكن خبطةَ حظ أو حذقًا نادراً منه، ولكنه «جهاد» فكرى ونفسى هائل فى دروب النظريات والمذاهب ومناهج البحث وأدواته، من أجل التوصل إلى المفاتيح الحقيقية «لتفكيك» بنية المشروع الصهيونى المعقدة والفريدة، فى ذات الوقت، بين المشاريع الاستعمارية العنصرية على مدى التاريخ.

وأحسب أن المسيرى قد عانى معاناة أرَّقته وعذَّبته كثيراً على المستوى الشخصى، لأن قصته مع الأيديولوجية الصهيونية هى مغامرةُ حياته ورهانُه الأكبر فى تغيير مساراته وتحوله من أستاذ أكاديمى إلى مفكر، وشتان ما بين الوظيفتين والموقفين فى الحياة. وهو نفسه عبَّر عن ذلك فى إحدى حواراته الصحفية حينما قال: «المشكلة أننا ندرس فى مصر «أفكاراً» ولا ندرس «فكراً». بمعنى أن من يُقبل على العمل فى ميدان معيَّن يتخصص فيه إلى أقصى درجة، فيصل إلى نوع من البرود الأكاديمى القاتل الذى يفصل بين الفكر والواقع تمامًا. وحينما ذهبت إلى الغرب كنت ذاهبًا لأدرس الفكر بشكل عام. وقد قادتنى دراسة الرومانتيكية فى الشعر إلى الصهيونية، وكلاهما حركة ترتد إلى الماضى وتمجِّد الطبيعة، فالصهيونية ترتد إلى

ماضٍ سحيق تحاول أن تستلهمه، كما تمجِّد الطبيعة، وهذا يتمثل لديهم فى تقديس جبلِ صهيون والحنين الدائم للعودة إليه».

استقر المسيرى على علم اجتماع المعرفة لدراسة الأيديولوجية الصهيونية، آخذاً فى الاعتبار البناء التحتى للظاهرة، مضافةً إليه علاقة الأفكار - الخاصة بالظاهرة - بالمجتمع، وكيف تتشكل هذه الأفكار، وكيف يتبنى بعض الأفراد مجموعة من الأفكار المحددة المشتركة ليكوِّنوا جماعة إنسانية، لها فهم خاص ورؤية خاصة تحدد سلوكهم السياسى، وكيف تتحقق وتتشكل وتتعدل هذه الأفكار، بعد ذلك، خلال الممارسة السياسية، وكيف تواجه التحديات التى تنشأ من داخل النسق الفكرى ذاته، ومن خارجه، وما نتائج هذه التحديات.

هذا الاستخدام «لعلم اجتماع المعرفة» فى دراسة الأيديولوجية الصهيونية أتاح للمسيرى أن يفحص، بدقة، معْمارَ الظاهرة. فهناك عدة مستويات أقيم عليها البناء الأيديولوجى للظاهرة، وهَذه المستويات خلقت عند اليهود استعداداً كامنًا للتأثر بأفكار سياسية معينة، يختلط فيها المطلق بالنسبى، والمقدَّس بالزمنى.

* المستوى التاريخى: ويتمثل فى ارتباط اليهود على مدى حقَبٍ تاريخية طويلة بالتجارة والربا والجيتو اليهودى.

* المستوى الدينى: فاليهودية تتميز - على سبيل المثال - بأن المطلق فيها «ذاتى»، فى حين أن المطلق بطبيعته شامل عالمى ويتخطى حدود الزمان والمكان. ومن ثمَّ؛ فإن مطلقات اليهود مقصورة عليهم وحدهم، ولذا فهى تكتسب طابعًا قوميًا، فيصبح المقدَّسُ (المطلق) هو النسبىَّ (القومىَّ).

* المستوى الفلسفى: ويتمثل فى بروز «الهسكلاه»، وهى حركة التنوير اليهودية، والتى ظهرت بين يهود أوربا فى منتصف القرن الثامن عشر واستمرت قوية حتى عام ١٨٨٠، وكانت تنادى بأن على اليهود أن يحاولوا الحصول على حقوقهم المدنية الكاملة عن طريق الاندماج فى المجتمعات التى يعيشون بين ظهرانيها، وأن يكون ولاؤهم الأول والأخير للبلاد التى ينتمون إليها وليس «لقوميتهم الدينية»، التى لا تستند إلى سند عقلى أو موضوعى.

وقد حوربت حركة التنوير من قبَل القيادات اليهودية المندمجة فى المجتمعات البورجوازية فى الغرب، والتى أرادت أن توجِّه الفائض البشرى ليهود شرق أوربا بعيداً عن غربها، وإلى العالم الجديد متمثلاً فى الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثَمَّ ساندت الأفكار الفلسفية التى كوَّنت الأيديولوجية الصهيونية، حيث تسربلت المعتقدات الغيبية الأسطورية لليهود بغِلالة علمانية عقلية تتناسب وظروفَ نهاية القرن التاسع عشر.

* المستوى الاستعمارى: كان الحل الصهيونى المقترح للمسألة اليهودية جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعمارية الغربية، التى «نمَّطت» ـ على حد قول الدكتور المسيرى ـ العالم بأسره، وهى العملية التى أدت إلى تفريغ قارتين من سكانهما (الأمريكتين)، واستعباد سكان قارة أخرى (أفريقيا)، وتحويل قارة رابعة إلى مصادر للمواد الخام وأسواق لبضائع أوربا الكاسدة (آسيا)، والتى نقلت الملايين من أوربا إلى كل أنحاء العالم. وتجدر الإشارة إلى أن تيودور هرتزل، الأبَ الروحى للمشروع الصهيونى، كتب ـ قبل وفاته بعامين ـ إلى لورد روتشيلد فى إنجلترا يخبره «أن المشروع الصهيونى سيدعم النفوذ البريطانى فى شرق البحر المتوسط، عن طريق إنشاء «مستعمرة كبيرة» تضم أفراد شعبنا (اليهودى)، وتقع عند نقطة التقاء المصالح المصرية بالمصالح الهندية والمصالح الفارسية».

تلك المستويات التى أقيمت على أساسها بنية الأيديولوجية الصهيونية، تمكَّن الدكتور المسيرى من تقويضها بالحفر من حولها، فتجلى الغِشُّ فى المضامين والمحتويات كما سنرى.

فعندما يقرأ الصهاينة الواقع التاريخى، وهم ينظرون إلى فلسطين فى أواخر القرن التاسع عشر، لم يروا أرضاً فيها شعب، أى لم يروا واقعاً إنسانياً تاريخياً، وإنما رأوا مفهوماً تلمودياً يُدعى «إرتس يسرائيل». ولذلك نجدهم ـ كما يقول المسيرى ـ بدلاً من التعامل مع الواقع الحى بذكاء، يلفِّقون شعارات مثل «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض»، وهى شعارات جامدة، تقترب فى اتساقها الهندسى مع نفسها إلى الحسابات القبَّالية الرائعة!

وموقف الصهيونية من «الأرض» يعبِّر عن اقتران المفاهيم الصهيونية بالأساطير والمفاهيم اليهودية القديمة، أى أن التاريخ اليهودى ما هو إلا تعبير عن الارتباط بالأرض.

وحينما سُئل موشى ديان، وزير الدفاع الإسرائيلى، بعد حرب يونيه ١٩٦٧ عن العناصر التى تشكل وجود إسرائيل قال: «هى ثلاثة: الشعب اليهودى، والكتاب المقدَّس، وأرض اليهود».

انعكس الجيتو على الأيديولوجية الصهيونية وهى تصنع مشروعها، فجاءت نظرية الأمن الإسرائيلية - على سبيل المثال - متكئة على الشك العميق فى الأغيار (فالطمأنينة لا توجد إلا داخل الأسوار)، مروراً بالمؤسسات الصهيونية الانفصالية، وانتهاءً بالدولة الصهيونية ذاتها.

ويذكر الدكتور المسيرى اقتراح الخبير الاستراتيجى الإسرائيلى حاييم أورونسون بضرورة أن تحيط إسرائيل نفسها بسياج عالٍ من الأسلحة النووية لمدة مائة عام، إلى أن تتم عملية التحديث فى العالم العربى وما قد ينتج عنها من قلاقل وثورات، أى أنه يقترح تحويل الجيتو المسلَّح إلى جيتو نووى.

ومن الجوانب الفريدة - حسبما يشرح الدكتور المسيرى - فى النسق الأيديولوجى الصهيونى، اعتبار العنف مثلاً أعلى. فاليهودى يحتاج إلى ممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه ومن ذاته الطفيلية الهامشية، حتى إن العنف يتحول إلى مقدَّس لدى الصهيونى.

ومن الأفكار المحورية فى الأيديولوجية الصهيونية فكرة اليهودى الخالص، واليهودية الخالصة، بمعنى أن هناك جوهراً يهودياً يميِّز اليهودى عن غيره من البشر، ويميِّز الظواهر اليهودية عن غيرها من الظواهر. وتتضمن هذه الفكرة، رفض الاندماج من جهة، ورفض قبول «العربى». فالصهيونية تعمل على نقل اليهود من المنفى إلى أرض الميعاد، ونقل العرب من أرض الميعاد إلى المنفى.

إذن، الصهيونية حركة سياسية تطالب بتنفيذ مخطَّط سياسى، يهدف إلى طرد السكان الأصليين الذين يشغلون الأرض التى سيُقام فيها التجمع الصهيونى. وقد تحقق المشروع الصهيونى بإنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ على أرض فلسطين، وقد تجلت كل مظاهر المشروع الصهيونى تجاه العرب من خلال القوانين والممارسات التى طُبِّقت عليهم، فقد أصدر الكيان الصهيونى عدة قوانين تهدف إلى حرمان المواطنين العرب من حقوقهم المدنية والسياسية.

وقد سارعت الدولة الصهيونية بالاستيلاء على الأرض الزراعية، بعد أن تم تفريغ فلسطين من معظم سكانها، وبعد أن تم إخضاع البقية الباقية منهم بكافة الوسائل.

ويؤكد الدكتور المسيرى أنه فى عام ١٩٤٨ كان إجمالى ما تحت أيدى اليهود من الأرض، المؤجرة والمملوكة، لا يمثل أكثر من ٧٪ من إجمالى مسطح الأرض (أى أن الشائعات بخصوص بيع الفلسطينيين أراضيهم، التى يطلقها الصهاينة وبعض الأوساط الرجعية العربية، لا أساس لها من الصحة).

ولتوسيع هذه الرقعة قامت إسرائيل بتطبيق عدد من القوانين، مثل قوانين المناطق المهجورة، ومواد الطوارئ لاستغلال الأراضى غير المزروعة، وقانون الملكية الغائبة، وقانون الاستيلاء على الأرض.

ويضيف الدكتور المسيرى أن الحركة التعاونية بأسرها كانت أساسًا وسيلة لتحقيق الرؤية الصهيونية الانفصالية. وقد كانت هذه الحركة من الناحية العملية، مجرد أداة اقتصادية عسكرية تبناها المستوطنون اليهود لضمان انفصالهم الثقافى والاقتصادى، ولصد عداء الفلاحين الفلسطينيين الذين اغتصبت أراضيهم، وكذلك للإعداد لإجلاء الفلاحين نهائيًا فى الوقت المناسب.

وبهذه الطريقة حوَّلت الأيديولوجية الصهيونية دولة إسرائيل على أرض فلسطين إلى استعمار له السمات الآتية:

١ ـ أنه استعمار استيطانى.

٢ ـ أنه استعمار عميل.

٣ ـ أنه جيب استيطانى منفصل عن المحيط الإنسانى والحضارى الذى يحيط به، ولكنه على الرغم من هذا يجد نفسه تدريجيًا يندمج فيه.

٤ ـ أنه استعمار إحلالى، أى أن طرد الفلسطينيين جزء عضوى من الرؤية والممارسة الصهيونية.

٥ ـ والسمة الخامسة للاستعمار الصهيونى هو استقلاله النسبى عن الغرب (إذا ما قيس بجيوب استيطانية أخرى) واعتماده الكامل عليه فى الوقت ذاته.

٦ ـ أنه ذو طبيعة توسعية. وقد فهم الدكتور المسيرى هذه الطبيعة وقال عنها: إنها ليست كما يُشيع البعض من النيل إلى الفرات، فتلك أكذوبة؛ ولكنها فى الوقت ذاته مؤشرٌ لحاله.

وقد تحقق ذلك فى «السوق الشرق أوسطية»، فليس التوسع الجغرافى هو المطلوب، إنما الهيمنة واتساع النفوذ.

وينقلنا ذلك إلى مسألة جوهرية وهى الطابع الصهيونى لدولة إسرائيل. وهذا أمر لا يصعب فهمه؛ لأن نشأة المجتمع الإسرائيلى هى نشأة صهيونية بالدرجة الأولى، وبناؤه بناء صهيونى فى جوهره. فعلى الرغم من أن إسرائيل تعدُّ الآن مستقلة نسبيًا عن الأيديولوجية التى أدت إلى إنشائها، مثلها مثل المجتمعات الأخرى، فإن العلاقة بين الأيديولوجية الصهيونية والمجتمع الإسرائيلى علاقة فريدة. فكل مجتمع ـ تقريبًا ـ يفرز الأيديولوجية أو الأيديولوجيات التى تسود فيه وتهيمن عليه، لكن الصهيونية أنشأت مجتمعًا. ومن هنا جاءت السمة الفريدة للمجتمع الإسرائيلى. فقد أنشأت الحركة السياسية شعبًا، ولم ينشئ الشعب حركة سياسية، وأنشأت الأحزاب السياسية المجتمع، ولم ينشئ المجتمع الأحزاب، وأنشأ الهستدروت (النقابة العمالية) الطبقة العاملة الإسرائيلية، ولم تنشئ الطبقة العاملة النقابة!

تعقَّد الصراع العربى الإسرائيلى نتيجة مخلَّفات الأيديولوجية الصهيونية، وأهمها «المسألة الإسرائيلية»، ونعنى بها مشكلة أعضاء المجتمع الاستيطانى الصهيونى على أرض فلسطين، وخاصةً ما يُعرف بجيل «الصابرا»، الذى وُلد على أرض فلسطين ونشأ فيها ولا يعرف له وطنًا آخر. وهذه المسألة - كما يقدرها الدكتور المسيرى - نحن طرفٌ فيها، ولا يمكن حلُّها دون تدخلنا. ومن فترة مبكرة - وقبل ظهور مؤشرات «التسويات الشرق أوسطية» - يشير المسيرى إلى تعقُّد ظروف التسوية السياسية العادلة للصراع.. لماذا؟

يتوقف الرد على المعطيات التالية:

١ - توجد إسرائيل فى الشرق الأوسط، ولكنها ليست فيه. أى أنها توجد فى مَسَامِّ الشرق الأوسط، ولا تلتحم عضويًا به، فهى لا تنتمى إلى السياق الحضارى الذى توجد فيه ولا تتفاعل معه حضاريًا.

٢ - إن إسرائيل لا ترى نفسها داخل إطار من التكامل الاقتصادى، وإنما تحاول دائمًا أن تستفيد من وضع التخلف الموجود فى المنطقة.

٣ - لا تزال إسرائيل معتمدة على الغرب وعلى يهود الشتات اقتصاديًا.

٤ - إسرائيل «مَخْفرٌ» أمامى للإمبريالية.

وكان مُفَاد الطرح الإسرائيلى للتسوية إدماجَ إسرائيل فى الشرق الأوسط. وقد تصوَّر البعض أن الأيديولوجية الصهيونية فى طريقها إلى التحلل والتآكل على ضوء ذلك، بينما كان تقدير الدكتور المسيرى أن هذه النظرة غرضها «التملُّص» من الصهيونية، وليس «رفضها».

ذلك أن عملية الخداع التى مارسها بعض الكُتَّاب فى إسرائيل - ومنهم يورى إفنيرى وإبراهام يهوشوا، ثم من بعدهم أعضاء جماعة «السلام الآن» وأيضًا «المؤرخون الجدد» - تسعى إلى التبشير بأن المشروع الصهيونى قد انتهى كعملية

تاريخية، وأن المجال أصبح مفتوحًا أمام إسرائيل لتكون عضواً كامل الأهلية فى نادى الشرق أوسطية الذى يتشكل الآن.

كانت للدكتور المسيرى رؤيةٌ مبكرة لحل المسائل المتعلقة بالصراع العربى الإسرائيلى من منظور عربى، يستهدف العدالة ويزيح الأبعاد الصهيونية من طريقه. ففى طرحه يرى أن الوضع الأمثل هو قيام دولة علمانية حديثة لاستيعاب الثلاثة أو الأربعة ملايين إسرائيلى، والذين يمثلون جيل الصابرا المولود فى إسرائيل، وجاء تقديره المبكر هذا فى ثنايا قوله:

«ولعل الصيغة المُثْلَى لتحقيق هذا الحل هو ما سميته من قبل «الحوار المسلَّح»، أى أن يحاول العرب الكشف عن العناصر العقلانية الثورية داخل المجتمع الإسرائيلى، وفى صفوف يهود الشتات، وأن نحاورها ونشجعها ونتبناها. ولكن الحوار وحده، إن لم (لاحظ ذلك!) تسانده القوة العربية الضاغطة، وإن لم يسانده الكفاح المسلَّح - فلن يُجدى فتيلاً، حتى ولو كان مع أعقل العقلاء من الإسرائيليين وأكثرهم حكمةً وثوريةً! فمثل هذا الحوار المجرد سيكون بمثابة دليل تستخدمه السلطة الصهيونية الحاكمة، لتبيين مدى ضعف العرب وتخاذلهم أمام زحف المطلق الصهيونى المسلَّح».

ويقول الدكتور المسيرى، بكل وضوح وبدون أى لَبْس، تعليقًا على فكرته من الحوار: «فالحوار المقترح ليس دعوةً للصلح مع الصهيونية.. فأنا من المؤمنين بأنه لا سلام ولا صلح، ولا حوار مع الأيديولوجية الصهيونية أو مع ممثليها داخل إسرائيل أو خارجها، فمثاليتُها وديناميتها ومؤسساتها مبنية على الحد الأقصى من العنف الفكرى والعقلى».

وما تطرحه إسرائيل من نظام شرق أوسطى هو بديل عن وطن عربى، فالمطلوب إلغاء القومية العربية لتتولى إسرائيل قيادة المنطقة وَفْقًا لنموذجها فى الهيمنة ووضع جدول الأولويات. ومن ثَمَّ؛ فإن المشروع الصهيونى لا يزال قائمًا ومستمراً، مع استخدام أدوات جديدة فى الصراع. والخطورة الكبرى فى انسياق الأنظمة العربية

لمقولات مثل تآكل الأيديولوجية الصهيونية، وتحوُّل إسرائيل إلى دولة عادية، يهمُّها التعايش الآمن مع جيرانها العرب.

والحقيقة أن الدراسة العميقة للأيديولوجية الصهيونية من قِبَل الدكتور المسيرى، تمكنت من تصويب الكثير من الأخطاء التى شابت المواجهة الفكرية مع المشروع الصهيونى، خصوصًا مع عملية «تقزيم» الصراع إلى حدود النزاع المسلح دون النظر إلى أبعاده الاستراتيجية، والأطماع الإسرائيلية فى قيادة المنطقة بواسطة الهيمنة.

إضاءة حول المنهج

كان استخدام الدكتور المسيرى لعلم اجتماع المعرفة أداةً جديدة فى التطبيق لأول مرة على الصراع العربى - الإسرائيلى، وبالنسبة لدراسة البنية الفكرية للصهيونية. ويماثلها استخدام أداة أخرى، وهى نظرية «المباريات» فى حسابات موازين القوى العسكرية والسياسية والاقتصادية. ولولا هذا الاستخدام الجرئ لمناهج مختلفة فى إدارة الصراع لما تمكَّنا من توسيع آفاق معرفتنا بالعدو، ومحاصرته فى فترة من الفترات، ثم تطويقه.

لقد استفاد الدكتور المسيرى من المدرسة الماركسية وموقفها النقدى، الذى يرى أن الأساس الاجتماعى للمعرفة هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح. ولكنه لم يتوقف عند ذلك، وإنما أضاف فى تحليله للصهيونية أهمية التشكيل الحضارى، ودراسة تركيب الجماعة، وتأثير أسلوب حياتها على مضامين الصراع.

ولأن المعرفة تولِّد المعرفة؛ فإن الدراسة العميقة لبنية الفكر الصهيونى وصلت فى نهاية الأمر بالدكتور المسيرى إلى العودة إلى الذات، والبحث عن الموقف الحضارى العربى وأوضاع الجماعة العربية، والتساؤل عن قدرتنا الحضارية على التأثير فى التاريخ الإنسانى، وصناعة حاضر مشرق يحفظ كرامة كل طبقات الأمة.

* * *

في تقديري أن الدكتور المسيري قد خرج من دراسته للأيديولوجية الصهيونية بروح وثَّابة نحو ضرورة الالتفات إلى الذات العربية، ومحاولة بناء نسق حضاري عربي، يستدعي كلَّ قدراتنا الفكرية والعلمية. وهي محاولةٌ طموحٌ، ولكن لابُدَّ منها في مواجهة تحديات المشروع الصهيوني على المستوى الإقليمي، وتحديات العولمة على الصعيد الدولي.

*

عندما يدخل المصطلح عملية الصراع

فاطمة الصمادى*

يتجاوز الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى تعامله مع المصطلح عملية التفكيك بحتميتها وضروريتها، ويقدم عملية إبداعية تركيبية تمتاز بقدرتها على نحت نماذج مختلفة للظاهرة والربط بينها، والغوص فى كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية لها، مراعيًا فى ذلك كله إعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها فى ضوء النماذج الجديدة، وفى النهاية اكتشاف حقائق جديدة مهمَّشة، ومنحها المركزية التفسيرية التى تستحقها، لنجد أنفسنا أمام مصطلحات جديدة، وتعريفات جديدة لمصطلحات قائمة.

ويستطيع المتابع لمؤلفات المسيرى المتعددة، بشكل عام، وجهده العظيم المتمثل فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** أن يلمح كيف يستطيع التعامل مع المعلومات المعروفة المهمَّشة، على الرغم من أنها على جانب كبير من الأهمية، وتساهم بفاعلية فى عملية التفسير وملء الفراغ فى تكويننا الثقافى.

قام المسيرى بتطوير نماذج ثلاثة أساسية هى: الحلولية الكمونية الواحدية - والعلمانية الشاملة - والجماعات الوظيفية. ثم حدَّد معالم هذه النماذج باختبارها، عن طريق تطبيقها على حالة محددة، هى الجماعات اليهودية فى العالم، منذ ظهورها على مسرح التاريخ، وحتى وقتنا الحاضر. وقدَّم مع هذه النماذج الثلاثة

---

* صحفية أردنية فى جريدة العرب اليوم - الأردن.

المطورة مجموعة من المصطلحات الهامة وذات المقدرة التفسيرية العالية، والتي بدونها كان من الممكن أن تنحو بنا المعلومات منحى آخر، في اتجاه لن يكون على الأغلب صحيحًا.

ولابد من التأكيد على دور المصطلح الأساسي الذي جعلنا نتوقف عن التعامل مع اليهود واليهودية والصهيونية بعمومية مسطحة، تقدم اليهود باعتبارهم وحدات مادية اقتصادية أو سياسية عامة، ليست لها ملامح متميزة ولا تتمتع بأية خصوصية، وفي الوقت ذاته نخرجها من «جيتو» الخصوصية اليهودية، المفاهيمي والمصطلحي، «جيتو» التفرُّد المطلق: القداسة والدناسة، الطهارة والنجاسة، الاختيار والنبذ، ذلك النبذ الذي سجنهم داخله أصحاب النماذج التحليلية من الصهاينة وأعداء اليهود على حدٍّ سواء، معتبرين اليهود ظاهرة مستقلة مكتفية بذاتها، تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها. وفي مواجهة ذلك كله يدخل المسيري الظواهر الصهيونية واليهودية المجال الرحب للعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوچيا والتاريخ الإنساني، حيث يمكن من خلال نماذج مركبة رؤية علاقة الكل (العامّ) بالجزء (الخاصّ)، دون أن يفقد أيٌّ منهما استقلاله وحدوده.

وفي عمله هذا يرفض المسيري كل مدخل للتعريف إذا كانت مقدرته التفسيرية ضعيفة، ويطرح مصطلحًا جديداً من خلال عملية تركيب جديدة، تركز على السِّمات البنيوية التي تجاهلها أو همَّشها النموذج القديم.

وتحدِّد **الموسوعة** في مجلدها الأول، أن المصطلح مرتبط وبصورة أساسية بجانبين هامين، هما: محاولة توليد مصطلحات جديدة تعرف المفاهيم وتصف الظواهر الأساسية، ثم تسميتها وترجمة المصطلح، باعتبار الترجمة شكلاً من أشكال التفسير، ومترجم المصطلح يجد نفسه - شاء أم أبى - متوجهًا نحو القضايا الفلسفية والمعرفية الكامنة وراء المصطلح.

ومزية **الموسوعة** الواضحة في هذا الصدد هي قدرتها على توليد مصطلحات جديدة - مثل «الحوسلة» بمعنى تحويل الشيء إلى وسيلة -، ودقتها في تعريف

المفاهيم، وبراعتها فى وصف الظواهر. وكذلك تلك المقدرة التفسيرية العالية فى التعامل مع القضايا الفلسفية الكامنة وراء المصطلح.

وهذا يقودنا إلى قضية غاية فى الأهمية تتركز أساسًا فى صراعنا مع من ينتج المصطلح، حيث إن القادر على إنتاجه يبذل جهداً واضحًا لتغييبنا نتيجة الخصومة معه، والأخطر من ذلك هو تمرير قيم ومفاهيم تخالف قيمنا، وتؤدى بالتالى إلى تبنى نموذج معرفى متحيِّز ضدنا. وهذا يعتبر مؤشراً دقيقًا، إلا أننا لن ننجح فى إدارة صراعنا مع عدونا بمصطلحاته هو، وبنموذجه المعرفى والتحليلى الذى بنى بدقة ترتكز على تجارب تاريخية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية وصهيونية، متمركزة حول الذات الغربية واليهودية، وترفض الآخر وتغيِّبه وتهمِّشه.

وسنكون، وبكل تأكيد، عاجزين عن تفسير الظواهر باستخدام تلك المصطلحات التى تتصف بتحيزاتها الإنجيلية والإمبريالية والعرْقية، والتى يصفها الدكتور المسيرى بأنها تعبِّر عن خلل واضح فى المستوى التعمَيمى والتخصصى. فمحلِّلو الغرب والدارسون الغربيون والصهاينة يتحدثون بصيغة العام عن ظواهر خاصة وفريدة، وبصيغة الخاص عن ظواهر عامة، وهم كذلك يهمِّشون ما هو مركزى وأساسى، ويُضْفُون صفة المركزية على ما هو هامشى.

وتحدِّد **الموسوعة** بعض سمات المصطلحات الغربية والصهيونية، وهى سمات تدلل بصورة واضحة على التشخيص الدقيق لماهية تلك المصطلحات، وهى أنها تنبع من المركزية الغربية. فالإنسان الغربى يتحدث عن «عصر الاكتشافات»، ويصوِّر وضع العالم كله وكأنه كان فى حالة غياب ينتظر الإنسان الأبيض لاكتشافه.

ويستخدم الصهاينة كلمة «رواد» للدلالة على أنفسهم، ومن المعروف أن الرائد هو الشخص الذى يرتاد مناطق مجهولة فيستكشفها بنفسه، ويفتح آفاقها، ناشراً الحضارة والاستنارة بين شعوب تتسم بالبدائية. والمحزن أن الكثير من الباحثين العرب والدارسين للظاهرة الصهيونية يستخدمون مثل هذا المصطلح.

أما حروب العالم الغربى فتسمى «الحروب العالمية»، ونظامه الاستعمارى يسمَّى «النظام العالمى الجديد». ويتبع الصهاينة نفس النمط.. فالمنظمة الصهيونية تشير إلى

نفسها باعتبارها «المنظمة الصهيونية العالمية»، رغم أنها توجد أساسًا فى العالم الغربى، حيث تتركز الغالبية الساحقة ليهود العالم، ولا يوجد فى الصين أو الهند أو اليابان ولا فى معظم بلدان آسيا يهود، وكذلك فى أفريقيا ـ سوى فى «الجيب الاستيطانى الغربى» جنوب أفريقيا ـ. وحين صدر وعد بلفور كان عدد السكان الفلسطينيين العرب يزيد عن ٩٥٪ من السكان فى فلسطين، وتم تهميش هذه الغالبية الساحقة بصورة لا يمكن فهمها إلا فى إطار أن الصهاينة هم ممثلو الحضارة الغربية، التى تقدم نفسها بصورة من يحتل مركز الكون والتاريخ.

ومن أهم المصطلحات وأكثرها شيوعًا فى العالم، والتى يقوم المسيرى بتعريتها وكشف تحيزها وضعف تفسيريتها، مصطلح «معاداة السامية»، وهو مصطلح يعكس التحيزات العرْقية والمركزية الغربية. فالسامى بالنسبة للغرب هو اليهودى، وفى هذا مَجانبة للواقع ومغالطة لحقائق التاريخ، ومع هذا شاع المصطلح، وأصبح واسع الدلالة ليشير إلى أى شىء، ابتداءً من محاولة إبادة اليهود، وانتهاءً بالوقوف ضد إسرائيل بسبب سياستها القمعية ضد العرب. . مرورًا بإنكار الإبادة.

وبحماس يُصدِّر الغرب رؤية إنجيلية لأعضاء الجماعات اليهودية، حتى بعد علمنة رؤية العَالم الغربى لليهود بوصفه «شعبًا مقدَّسًا» أو «شعبًا مجاهدًا» أو «شعب مدنَّسًا» أو «شعبًا ملعونًا». وصفة الاستقلال أو الوحدة هى الصفة الأساسية على اختلاف الصفات بين المقدَّس والملعون.

وبهذا الرصد التاريخى الدقيق والواضح الدلالة والشديد التفسير، تشخِّص مؤلفات الدكتور عبد الوهاب المسيرى مشكلة هذه المصطلحات. فهى تفترض وحدة تاريخية وعضوية بين اليهود بمجموعهم «بين يهود الصين فى القرن الرابع عشر ويهود الولايات المتحدة الأمريكية فى القرن العشرين»، مؤكدة على وجود استمرارية لم تشهد أى انقطاع بين اليهود والآخرين «الأغيار»، وهذا بمجموعه أدى إلى الإخفاق فى رصد كثير من العناصر التى تفاعل معها أعضاء الجماعات اليهودية وتأثروا بها وأثروا فيها.

ويقدم المسيرى فى **الموسوعة** مسمًّى «جيتوية المصطلح»، ويفسر ظهوره بأنه جاء نتيجة انطلاق الصهاينة من المركزية الغربية وتعميقها بإضافة المركزية الصهيونية، التى تقوم فى جوهرها على تقديم اليهود ككيان مستقل، لا يمكن دراسته إلا من الداخل فى إطار مرجعية خالصة أو شبه خالصة، حيث إن كثيراً من الدراسات التى كتبت عن اليهودية والصهيونية تعتمد مصطلحات من التراث اليهودى (بالعبرية أو الآرامية)، أو من تراث إحدى الجماعات اليهودية ـ «اليديشية» على وجه التحديد ـ، أو من الأدبيات الصهيونية لوصف الظواهر الصهيونية واليهودية، وهذه من التفرد والاستقلالية بحيث لا يمكن وصفها بمفردات أخرى.

ويدلِّل المسيرى على ما يسميه «جيتوية المصطلح الصهيونى»، بل ويصفها بالكاملة، من أوجه عدة، أهمها ظهور مصطلحات مثل «التاريخ اليهودى» و«العبقرية اليهودية» و«الجوهر اليهودى»، وهى كلها تشير إلى التفسير الذى قدمته **الموسوعة** بأنها تفترض وجود تاريخ يهودى مستقل، له حَركيتُه المستقلة عن تاريخ البشر. والملاحظة الشديدة الذكاء التى يلحظها المسيرى، مشخِّصاً من خلالها موطن القصور فى الدراسات التحليلية العربية، هى أن المعادين لليهود «يتبنون جيتوية المصطلح هذه، فيتحدثون عن الجريمة اليهودية وعن المؤامرة اليهودية. ولا نستطيع إنكار أن نظرية المؤامرة استخدمت كثيراً فى تفسيرنا للكثير من القضايا التى تخص اليهود والصهيونية».

وتنجح **الموسوعة**، وبموضوعية وعلمية ودقة، فى نقض وهدم «جيتوية المصطلح الصهيونى» والزعم بوجود تاريخ يهودى مستقل عن حركيات المجتمع الذى وجدوا فيه، حيث يبرهن المسيرى على أنه لا يمكن تفسير سلوك أعضاء الجماعات اليهودية إلا فى ضوء التاريخ الذى يعيشون فيه وفى إطار حركياته.

وهذه الجيتوية تتضح بشكل متطرف فى بعض المراجع الصهيونية وترجمة الكلمات العبرية، بل وتصر على إبرازها بمنطوقها العبرى، وعدم الترجمة يأتى من الإيمان «بتفرُّد» التراث اليهودى و«تميُّز» الذات اليهودية.

ويأخذ المسيرى على المراجع العربية تبعيتها للمصادر الصهيونية فى معظم الأحيان. فحين نترجم عبارة «Conservative Party» إلى العربية بـ «حزب المحافظين»، يظل «الليكود» أو «أحدوت هاعفوداه» على شكلها العبرى، الذى تصفه **الموسوعة** بالغريب والشاذ! وهذا الوصف لا ينبع من تحيز ضد اللغة العبرية ـ التى تؤكد **الموسوعة** أنها لغة مثل أية لغة أخرى، لها قواعدها وأصولها ـ ولكن الغرابة والشذوذ يكمنان فى السياق العربى ذاته، فعبقرية اللغة العربية التى كانت تتجه نحو الترجمة ولا تستثنى من قاعدة الترجمة إلا ما يستثنى، تتوقف أمام المصطلح الصهيونى، ولا تطبق القاعدة عليه، وتتركه عبريًا دون تغيير أو تبديل، وكأننا أمام مقدَّس!

وتكمن خطورة بقاء المصطلح على شكله العبرى بأنه يجعلنا مستوعَبين نفسيًا فيه، ومهزومين تمامًا أمامه.

وترصد **الموسوعة** «جيتوية المصطلح اليهودى» فى ترجمة أسماء الأعلام خاصة، مع ملاحظة أن للأسماء دلالات خاصةً فى الديانة اليهودية، والمصطلح الصهيونى نابع من الاعتقاد بأن اليهودية هىَ انتماء قومى، ولذلك تتم «عبرنة» كل الأسماء، فـ «موسى» يصبح «موشيه»، بغض النظر عن انتمائه القومى الحقيقى، وكذلك «سعيد» يصير «سعديا»، و«إسحق» يصير «يتسحاق»، كما لو أن القاعدة والمنطق هى أن تُنطق هذه الأسماء بالعبرية، مع أن بعض حملة هذه الأسماء لا يعرفون العبرية، ولم ينادوا بهذه الأسماء مطلقًا!

ويشير المسيرى إلى اصطلاحات مثل «الهولوكوست» و«العلياه»، وهى مصطلحات تسللت إلى العربية. ورغم أن «العلياه» اصطلاح دينى يعنى العلوّ والصعود إلى أرض الميعاد، ولا علاقة له بأية ظاهرة اجتماعية، ويستخدم الصهاينة المصطلح للدلالة على الهجرة والاستيطان، مجرِّدين الظاهرة من السبب والنتيجة، بغية تحويلها إلى شىء فريد. أما مصطلح «الهولوكوست» فيعنى «تقديم قربان للرب فى الهيكل، يُحرق بشكل كامل ولا يبقى منه شىء للكهنة، ولكن الصهاينة يستخدمون المصطلح للإشارة إلى الإبادة النازية لليهود.

ويفسر المسيرى الغرض من استخدام كل هذه المصطلحات الدينية العبرية، بأنه لإزالة جميع الحدود والفوارق بين الظواهر المختلفة، لدرجة أن الصهاينة استبعدوا من العبرية كلمة محايدة تصف الهجرة وحسب، وهذا دلالة على المضمون الأيديولوجى لهذا المصطلحات. والمصطلحات الصهيونية بالنسبة للقارئ الذى لا يعرف العبرية تجعله يقف مدهوشًا أمام هذه الأسماء والظواهر، التى تُغلِّفها «الجيتوية»، وتضفى عليها أسطورية غير إنسانية.

وعندما أرادوا أن يسموا كيانهم الاستيطانى أطلقوا عليه عدة تسميات، وأخيراً استقر رأيهم على «إسرائيل». وجميع المصطلحات التى حاولوا أن يطلقوها على كيانهم - مثل «كنيست يسرائيل» و«يشوف» - تحمل دلالات دينية لا علاقة لها بأية ظواهر سياسية أو اجتماعية. وأمام خلط كهذا فى التسميات والحدود نقع فى المأزق، ونبتعد كثيراً عن الهدف الذى يجب أن نركز عليه، وندخل فى نقاش يستهلك الوقت والجهد لمعرفة ما إذا كانت حدود «إرتس يسرائيل» كما وردت فى العهد القديم مطابقة لحدود «إسرائيل» كما فرضت نفسها على الوطن الفلسطينى. . وفى خضم نقاش كهذا ننسى حقيقة أن ما حدَّد هذه الحدود هو العنف الذاتى الصهيونى والدعم الغربى من الخارج.

وتصل هذه «الجيتوية» إلى ذروتها فى رفض المراجع الصهيونية، وكذلك العديد من المراجع الغربية، استخدامَ كلمة «فلسطين».

ورغم هذه الانغلاقية الواضحة؛ فإن للمصطلح الصهيونى بعداً آخر مناقضاً تماماً «للجيتوية»، وهو ما نسميه «التطبيع»، ومحاولة إضفاء صفة العمومية والطبيعية على الظواهر الصهيونية رغم ما تتسم به، فى بعض جوانبها، من تفرُّد، بسبب طبيعتها الاستيطانية الإحلالية. حيث إن الحركة الصهيونية فى إحدى ديباجاتها تحاول تقديم نفسها وتقديم الكيان الصهيونى باعتبارهما ظواهر سياسية عادية، وكأن هذا الكيان لا يختلف فى أساسياته عن أى كيان آخر، فيتم الحديث عن الصهيونية باعتبارها «القومية اليهودية»، بل «حركة التحرر الوطنى للشعب اليهودى»، وكأن الأقليات فى العالم ما هى إلا شعب صغير مثل شعوب العالم

الثالث، وأن الصهيونية ليست من أشكال الاستعمار الاستيطاني، وإنما حركة تطرد «المغتصبين» وتستعيد لهم أرض الأجداد المستعمرة!

ونجحت الصهيونية فى تطبيع ذاتها على مستوى المصطلح، واكتسبت مضمونًا عامًا وطبيعيًا غير مضمونها الحقيقى.

وكلمة التطبيع تتجاهل خصوصية كل ظاهرة، كما أن المصطلحات فى الصهيونية لها بُعْدٌ مختلف عن غيرها. ومن ذلك مصطلح التفسير، الذى يعنى فى العقائد التوحيدية بذل الجهد من جانب المؤمن لتفسير النص المقدس الذى يؤمن به، ومع هذا يظل التفسير رؤية إنسانية، ويظل الكتاب المقدَّس هو كلام الإله. أما فى اليهودية فإن كلمة تفسير تدور فى إطار الشريعة الشفهية التى تضعها الحاخامية فى منزلة الكتاب المقدس.

وتنجح **الموسوعة** - وبصورة مكتملة - فى تجاوز كل العقبات التى تضعها المصطلحات الصهيونية، والتوصل إلى مصطلحات أكثر تركيبيةً وتفسيريةً وشموليةً ودقةً.

ويقوم المسيرى بعملية «نحت» مصطلحات جديدة تنبع عن نموذج تحليلى جديد ومركَّب، لا يرتكز إلى المرجعية الغربية أو الصهيونية، وإنما يتبنى ويستند إلى إدراكٍ عربى وإسلامى وإنسانى للظواهر، وإلى مرجعية عربية وإسلامية.

وهذا كله يصبُّ فى خانة تشجيعه العقلَ العربى على تجاوز التلقى والتلقين، وصنع الإبداع من خلال تجربته الحضارية ومعجمه الخاص، ليكون قادرًا على تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، بعيدًا عن الديباجات والاعتذاريات والادعاءات عن الذات والأرض.

ويؤكد المسيرى أن المصطلحات التى تستند إلى تجربتنا التاريخية الحية ستتضمن جوانب فى الواقع، آثر الغربيون والصهاينة تجاهلها عن وعى وعن غير وعى. وتحدد **الموسوعة** ملامح المصطلحات التى تم إبداعها واستخدامها فى أشكال عديدة.

فالنموذج المركب يصدر عن الإيمان باستقلال الإنسان عن الطبيعة، والالتزام الحَذِر تجاه مصطلحاتها، وخصوصًا تلك الصور المجازية التى تفترض مركزية المادة. ويظهر ذلك جليًا عند استخدام مصطلح «الإنسان الطبيعى» مقابل مصطلح «الإنسان الربانى». وتستخدم **الموسوعة** مصطلحى «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، بدلاً من: «موضوعى» و«ذاتى».

والنموذج المركَّب ذاته يؤمن بوجود ثنائية أساسية فى الكون «الإنسان والطبيعة»، وتظهر هذه الثنائية فى اللغة فى حالة «الدالّ والمدلول»، بمعنى ثنائية المصطلح والمفهوم الكامن وراءه، والاستقلال النسبى للواحد عن الآخر. وهذا يسهِّل عملية مراجعة المصطلحات عن طريق تفكيكها، للوصول إلى مرجعيتها الكامنة.

ويقارن الدكتور المسيرى بين النماذج الاختزالية التى تفرز تفسيرات شاملةً نهائية تتسم مصطلحاتها بالانغلاق واليقينية التامة، والنماذج التحليلية المركبة التى تؤدى إلى ظهور مصطلحات منفتحة ذات مقدرة تفسيرية عالية، بعيدًا عن التماسك العضوى الصلب، ومن هنا تظهر قدرتُها على رصد الأجزاء فى علاقتها بالكل، دون أن يذوب الخاص فى العام، كما ترصد الخاص والعام دون تجاهل أىٍّ منهما.

وتمتاز هذه النماذج أيضًا بأنها منفتحة وقابلة للتعديل، وليس هدفها الوصول إلى اليقينية، التى تقترب من المستوى الذى يتوهم البعض أن بإمكانه الوصولَ إليه كما فى العلوم الطبيعية.

والتركيب محاولة لزيادة المقدرة التفسيرية عن طريق محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من المكوِّنات المادية الواضحة للظاهرة، مع إدراك جوانب مجهولة لا يعرف عنها الإنسان الكثير، وبعضها لا يمكن ردُّه إلى قوانين المادة. والملاحظ أن المصطلح فى **الموسوعة** مصطلح دقيق، لا بسبب بساطته وإنما بسبب تركيبيته.

وفى السياق ذاته يسجل للدكتور المسيرى قيامه بإدخال مصطلحات جديدة تعبر عن مفاهيم تحليلية جديدة. ومثال ذلك كلمة «حوسلة» بمعنى «تحويل الشىء إلى وسيلة»، و«الغربى الغائب»، و«اليهودى الخالص». إضافة إلى تفتيت بعض

المصطلحات التى تشير إلى أكثر من ظاهرة، مثل مصطلح «إسرائيل» الذى تم تفتيته إلى:

- «إسرائيل»: الدولة الصهيونية.
- «يسرائيل»: العبْرانيون بالمعنى الدينى.
- «يسرائيل (إفرايم)»: مملكة إسرائيل العبرانية.

مع توضيح الحدود بين مصطلحات متداخلة، مثل «عبرانى» و«يهودى» و«إسرائيلى» و«يسرائيلى» و«صهيونى»، مستخدمًا مصطلح «الصهيونيتين» للإشارة إلى «الصهيونية الاستيطانية» و«الصهيونية التوطينية». ومن خلال التفتيت يتم تبيُّن حدود وتاريخ تطور كلٍّ منهما، والشىء ذاته تم اتباعه مع «العلمانية».

ويقدِّم المسيرى طريقة جديدة فى التعريف يطلق عليها «التعريف من خلال الحقل الدلالى لمجموعة من المصطلحات المتداخلة والمتشابكة»، مع التوصل إلى تعريف نموذج العلمانية والحلولية الكمونية باعتماد هذه الطريقة، التى تتلخص فى استعراض كل التعريفات المطروحة قبل الإتيان بتعريف جديد، ثم اكتشاف الرقعة المشتركة فيما بينها وتجريدها، ليكون ذلك هو التعريف الجديد.

وهذا يستلزم عدم الاكتفاء بدراسة التعريفات المعجمية، بل ويستدعى الخروج من نطاق الكلمات والتعريفات ليتم التواصل مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية مباشرةً، مما يوسِّع نطاق عملية التعريف. وهذه الطريقة باختصار هى ترجمة النموذج واقعيًا، ومعرفة المشكلات الناجمة عن هذا التطبيق.

ويرفض المسيرى النماذج الاختزالية المغلقة؛ لأنها تؤدى بنا - عن وعى وعن غير وعى - إلى الثنائيات المتعارضة، وتقسِّم كل الأشياء إلى سالبٍ وموجب، قابلٍ ورافض، خيِّرٍ وشرير، صقورٍ وحمائم.

وفى إطار النموذج المركب يمكن استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة؛ لأن المجاز - كما يرى المسيرى - اعتراف ضمنى بتركيبية العالم، واستحالة ردِّه إلى عالم الطبيعة الأحادى المادى.

وقد قدَّم المسيرى تعريفًا لمصطلحات تتسم بقدر من الحياد، وتتجاوز التحيُّزات الغربية والصهيونية، ليكون القارئ على بينةً من مضمونها الأيديولوجى الصهيونى. فبدلاً من كلمة «يهود» أو «الشعب اليهودى» استخدمت **الموسوعة** مصطلح «جماعات يهودية»، وأسقطت مصطلحات متحيِّزة مثل «العبقرية اليهودية» و«المؤامرة اليهودية» و«عداء الأغيار الأزلى لليهود»، وهى مصطلحات تمتلئ بها كتب الصهاينة وأعداء اليهود على حدٍّ سواء!

ولعل أهم ما يمكن أن نتوقف أمامه بالتحليل فى **الموسوعة**، ضمن إطار التفسير، شرحه لإشكالية التطبيع، والدولة الوظيفية. حيث يتفق التطبيع، كما يعرِّفه، فى بنيته وشكله مع ما يَعدُّه البعض «طبيعيًا». وباستخدام الكلمة بمعنى (الطبيعة/ المادة) فالتطبيع فى هذه الحالة يعنى إعادة صياغة الإنسان حسب معايير مستمدة من عالم المادة، بحيث تصبح الظاهرة الإنسانية فى بساطة ووَحْدة الطبيعة المادية.

والتطبيع السياسى والاقتصادى هو أهم أبعاد مصطلح التطبيع الذى تدور حوله نقاشات واسعة فى الوطن العربى، وثمة اختلافات عدة بخصوص ما يمكن أن نسميه تطبيعًا. ويؤكد المسيرى أنه إعادة صياغة العلاقة بين بلدين بحيث تصبح علاقات طبيعية. وتصر «إسرائيل» على أن التطبيع - بهذه الأبعاد - مع الدول العربية شرط أساسى لتحقيق السلام فى الشرق الأوسط.

ويؤكد المسيرى فى **الموسوعة** وجود خلل أساسى فى المفهوم وفى السعى إلى تطبيقه. فالتطبيع السياسى والاقتصادى يجب أن يتم بين بلدين طبيعيين، وهو ما ينتفى فى «الجيب الاستيطانى الصهيونى» بسبب شذوذه البنيوى، حيث إن السمة الأساسية للدولة الصهيونية، أنها تجمُّع استيطانى إحلالى يوظِّف الديباجات اليهودية. ونقطة انطلاقه هى الصيغة اليهودية الأساسية الشاملة المعهودة، والتى تقود فى نهاية الأمر إلى القول بأن اليهود شعب يعيش عضويًا فى الغرب ولكنه لا ينتمى إليه، ولذلك يجب أن يوطَّن فى «أرض أجداده» فلسطين، والتى يجب أن تُفرَّغ ممن قد يتصادف وجودهم فيها من البشر. وترجمت هذه الصيغة إلى شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض».

والدولة الصهيونية - كما يؤكد الواقع - لا تزال تجمُّعًا استيطانيًا، وليست دولة للمواطنين الذين يعيشون داخل حدودها. أما قانون «العودة إلى فلسطين» بزعم أنها وطن أجدادهم بعد أن تركوها منذ ألف عام، فهو حق يتم إنكاره على الفلسطيني الذى أُخرج من أرضه ظلمًا وعدوانًا منذ بضعة أعوام!

أما علاقتها بالعالم العربى، فهى علاقة ترسم معالمها مقتضياتُ السوق والمصلحة، وهو (العالم العربى) بالنسبة لها مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة، ولذلك تقدم السوق الشرق أوسطية بدلاً من السوق العربية المشتركة. ويقرر المسيرى أن محاولة التطبيع مع الفلسطينيين والدول العربية هى محاولة يائسة ترتطم ببنية الكيان الصهيونى الشاذة وغير الطبيعية، والواضحة بقوة فى سلوكه الشاذ.

أما التطبيع المعرفى فيشرحه المسيرى بأنه محاولة إضفاء صبغة طبيعية على ظاهرة تتصف بالخصوصية والتفرُّد والشذوذ. وفى رصده للخطاب العربى فى تحليله للظاهرة الصهيونية يرى أنه سقط فى محظورين أديا إلى غياب الرصد الحقيقى والأكثر تفسيرية للظاهرة..

أولهما: المغالاة فى التخصيص إلى درجة اليقين، وهى سمة الخطاب المعادى لليهود والذى يرى فيهم مصدراً لكل الشرور، وأن الدولة الصهيونية تعبير عن المؤامرة الصهيونية الأزلية. وهذا الخطاب يخرج الظاهرة من علم الظواهر الإنسانية، ويدخلها إلى علم الظواهر الشيطانية التى يقف الإنسان عاجزاً أمامها!

أما ثانى هذين المحظورين؛ فهو المغالاة فى التعميم، وإسقاط كل صفات الخصوصية، وهى سمة الخطاب الذى يصف نفسه بالعلمية والموضوعية، ويدَّعى أن الدولة الصهيونية مثل أية دولة أخرى، وهذا يؤدى إلى إضاعة الاهتمام بالمنحنى الخاص للظاهرة الصهيونية.

ويؤكد المسيرى أن علماء السياسة العرب الذين يتبنون مثل هذه الرؤية يخطئون مرتين، معرفيًا وأخلاقيًا. معرفيًا؛ لأن وصف الظاهرة الصهيونية عاجز عن أن يكون ذا قدرة تفسيرية عالية، ولا يستطيع تقديم تفسير لظاهرة مثل «المنظمة

الصهيونية»، أو دور الوكالة اليهودية التى تساعد سكان الدولة الصهيونية من اليهود وتستبعد العرب، وهى مؤسسة لا نظير لها فى أية «ديمقراطية» أخرى. وهو فى الوقت ذاته عاجز عن تفسير قانون «العودة» وضخامة الدعم المادى الغربى للجيب الصهيونى.

أما أخلاقيًا؛ فلأنه لا يمكن الحديث عن ديمقراطية تستند إلى حادثة اغتصاب أرض، وذبح الكثير من سكانها وطرد آخرين، واستبعاد من تبقى من العملية السياسية نفسها! ولذلك؛ فإن الإخفاق الإدراكى المعرفى التفسيرى للظاهرة هو نفسه الإخفاق النضالى والأخلاقى فى التعامل معها.

والتطبيع يُخفى عن الأنظار والضمائر الظروف الخاصة بالكيان الصهيونى، وإحلاليته، وأن اعتماده الكامل على الدعم الغربى هو القانون الأساسى الذى يحكم ديناميكيته ومساره حاضراً وماضيًا.

والاستيطانية الإحلالية هى التى تفسر عدم وجود دستور حتى الآن فى إسرائيل، وتفسر أهمية قانون «العودة» ومركزيته. ويقودنا المسيرى إلى اكتشاف مفاده أن الأحزاب الإسرائيلية ليست فى أساسها أحزابًا، وإنما مؤسسات استيطانية تقوم بوظائف أبعد ما تكون عن وظائف الأحزاب السياسية، ويتم تمويلها عن طريق المنظمة الصهيونية «العالمية». والاستيطانية الإحلالية نفسها تفسر ضخامةَ الدعم الإمبريالى لإسرائيل، ودورَ الأخيرة كدولة وظيفية، وظاهرةً مثل «الكيبوتسات» (المزارع الجماعية)، وظواهر أخرى مثل عسكرة المجتمع الإسرائيلى، والطبيعة الإحلالية للدولة الصهيونية، واعتماد وجودها واستمرارها على الولايات المتحدة الأمريكية بصورة كاملة. وإسقاط هذه الأبعاد الخاصة يجعل عملية التطبيع المعرفية المنهجية عملية تسويغ وتبرير غير واعية للوجود الصهيونى، وإضفاء درجة من الشرعية عليه.

وبخصوص مصطلح «المشروع الصهيونى»، الذى يتردد استخدامه فى الخطاب السياسى العربى، ويقصد منه أحيانًا المخطط لاحتلال فلسطين وطرد أهلها أو الهيمنة عليهم، وقد يعنى أحيانًا أخرى «المؤامر اليهودية» التى لا تنتهى.. فهو النموذج المثالى

الصهيونى، وتتبدى من خلاله كل سمات الشذوذ البنيوى، التى اتضحت فيما بعد من خلال الداء الصهيونى. والأهم من ذلك هو التناقضات العميقة التى ظهرت، فأعضاء الجماعات اليهودية لا يزالون فى أوطانهم الحقيقية، وهم ليسوا شعبًا بلا أرض، يتساءلون عن يهودية الدول، كما أن العرب يقاومون هذا الكيان الصهيونى ومشروعه ويكشفون شذوذه البنيوى، ويؤكدون أن فلسطين ليست أرضًا بلا شعب. وقد أثبتت الانتفاضة و«الحزام الأمنى» فى جنوب لبنان عدم جدوى الانهزام أمام الأمر الواقع، وعبثية واستحالة السلام بالشروط الصهيونية.

وفى نقده الخطابَ السياسى العربى وتعاملَه مع الظاهرة الصهيونية فى تفرُّدها، يقول المسيرى: «إن أول مصطلح استُخدم هو «إسرائيل المزعومة»، وهو مصطلح لا يحمل أية مقدرة تفسيرية، وكان تعبيراً عن حالة عدم التصديق العربى لما حدث. وظهرت مصطلحات مماثلة أخرى مثل «شُذَّاذ الآفاق»، وهو مصطلح استُخدم فى فلسطين للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة، ويحاول التهوين بشكل مبالغ فيه من ظاهرة الغزو الصهيونى، وإن كان قد نجح فى رصد ظاهرة عدم التجذُّر التى تسم المجتمعات الاستيطانية. ومع منتصف الخمسينيات بدأ الحديث عن إسرائيل باعتبارها «مخْلَب القطّ» للاستعمار الغربى، وهو مصطلح استمر فيما بعد بعبارة «إسرائيل كَحاملة طَائرات»، وباعتبارها «قاعدة الاستعمار الغربى»، وهى مصطلحات تقترب إلى حدٍّ ما من الطبيعة الوظيفية للظاهرة الصهيونية».

والخطاب العربى ما يزال حتى الآن يتأرجح فى محاولة تسمية دولة إسرائيل. فهى أحيانًا «الدولة الصهيونية»، وأحيانًا أخرى «الدولة اليهودية»، وهناك من يشير إليها باعتبارها «الدولة العبرية». أما مصطلح «الدولة اليهودية» فيصفه المسيرى بأنه ليست له قيمة تصنيفية أو تفسيرية، إذ لا يمكن تفسير سلوك إسرائيل استنادًا إلى التوراة أو التلمود. وأما مصطلح «الدولة العبرية» فلا دلالة له؛ لأنه يحاول تطبيع الدولة الصهيونية، ويفترض وجود ثقافة عبرية وهُوية عبرية ذات مصالح قومية محددة، وهو أمر خلافى إلى حدٍّ كبير. ويستخدم المسيرى مصطلح «الدولة الصهيونية» للإشارة إلى إسرائيل. فالصهيونية تعنى «الاستعمار الاستيطانى

الإحلالى الصهيونى». كما يشير إليها أيضًا بالدولة الوظيفية و«الدولة الصهيونية الوظيفية».

هنا، يظهر فهم المسيرى لديناميكية وحركية المصطلح، إذ يقدم لنا صورة تطبيقية للمصطلح ودوره المعرفى فى الوعى بذاتنا وبالآخر. والكيان الصهيونى هو أيضًا شيء فريد، فائض بشرى أرسلته أوربا إلى فلسطين بعد أن سلَّحته ودعمته اقتصاديًا، كما أن كل التكنولوجيا، التى أحرزتها أوربا وامتلك ناصيتها المستوطنون الصهاينة، لا تجعل من الكيان الصهيونى مجتمعًا أو «دولة عادية».

أما مصطلحات مثل «فلسطين المحتلة» و«الكيان الصهيونى» و«التجمُّع الصهيونى» فهى مصطلحات ذات مقدرة تفسيرية عالية، وتعكس الإدراك العربى للظاهرة الصهيونية، كما أنها تقترب إلى حدٍّ كبير من بنية الكيان الصهيونى.

ومصطلح «فلسطين المحتلة» يؤكد أن وضع فلسطين لم يتقرَّر بعد، وأنها لم تصبح «إسرائيل» بشكل نهائى، وأنها فى النهاية ليست أرضًا بلا شعب، كما كان الزعم. وهو مصطلح منفتح يترك الباب مفتوحًا أمام الجهاد والاجتهاد، ولا يقبل بالأمر الواقع القائم باعتباره نهائيًا، فالحلبة لا تزال مفتوحة لكل أشكال الحوار الأخرى، بما فى ذلك «الحوار المسلح»! وإسقاط مثل هذا المصطلح هو سقوط فى عملية التطبيع المعرفى والمصطلحى.

أما مصطلح «التجمع الصهيونى»؛ فهو يؤكد حقيقة أن إسرائيل لا تشكِّل مجتمعًا عاديًا متماسكًا متجانسًا يتسم بقدر معقول من الوحدة، وإنما هو مجرد تجمُّع من مجموعات بشرية تتصارع فيما بينها إلا عند مواجهة عدو خارجى.

ويمكن القول إن «الكيان الصهيونى» - وهو مصطلح يستخدم للإشارة إلى الدولة الصهيونية - كما يصفه المسيرى ذو مقدرة تفسيرية عالية؛ لأنه منفتح؛ فهو لا يقبل القول بأن ما أُسِّس على أرض فلسطين هو مجتمع يهودى متجانس تحكمه دولة عادية، وإنما هو كيانٌ كائن لم تتحدَّد صفاته بعد. وهو مصطلح لا يتضمن سبًّا أو قَدْحًا، ولكنه محاولة جادَّة للابتعاد عن القوالب اللفظية الجاهزة التى تسقط فى

العموميات. واستخدامه لا يعنى أن «الكيان الصهيونى» أقل قوة أو بطشًا أو وجودًا من الناحية العسكرية من «الدولة الصهيونية»، ولكن يعنى أن الكيان الصهيونى مثل جماعات المغول التى كانت فائضًا بشريًا ضخمًا، قذفت به سهول منغوليا عبر موجات متكررة، فاكتسحت العالم الإسلامى وأسقطت الخلافة وهددت العالم المسيحى.

ويشيع فى الخطاب السياسى مصطلحا «الاعتدال» و«التطرف». والاعتدال السياسى يعنى أخذ موقف ينزِع نحو المهادنة وتقديم التنازلات، فى سبيل تحقيق قدر من العدل والسلام. والتطرفُ السياسى أن يتمسك المرء بموقفه، ولا يقبل تقديم تنازلات بشأنه، بصرف النظر عن الأوضاع والملابسات المحيطة بالموقف.

ويذهَب المسيرى إلى أن المصطلحين ليست لهما مقدرة تفسيرية عالية فى مجال السياسية والاقتصادية، إذ يتم استخدامهما بصورة فيها قدر كبير من السيولة وعدم التحديد، وهذا عائد إلى أن المرجعية الصهيونية والحد الأقصى الصهيونى والمسميات النهائية «تأسيس الدولة اليهودية الخالصة الخالية من العرب»- أخفيت تمامًا عن الأنظار، وتم إخفاؤها عن طريق استخدام الخطاب الصهيونى المراوغ.. ولذا نجد أن ما يوصف اليوم بأنه متطرفٌ قد يوصف- هو نفسُه- بالاعتدال فى يوم آخر!

ويؤكد المسيرى أن المرجعية النهائية للعقل الصهيونى هى الصيغة اليهودية الشاملة، المتمثلة بدولة وظيفية يقيمها الغرب ويدعمها، ويضمن لها البقاء لتقوم على خدمة مصالحه. وهى صيغة استعمارية استيطانية، تنفى العرب، وتُسقط فكرة العدل تمامًا، وتستند إلى القوة الذاتية للصهاينة، وإلى الدعم الإمبريالى الغربى.

ومع هذا؛ فإن موقف الصهاينة على مستوى الممارسة اليومية يتباين بين الاعتدال والتطرف. وللوصول إلى نموذج تفسيرى يشير المسيرى إلى أن ثمة انفصالات بين إدراك الإنسان لواقعه، وبين استجابته لهذا الواقع وسلوكه فيه. فاستجابة الفرد لواقعه لا تحددها مكونات هذا الواقع المادية فقط، وإنما يحددها مركَّب هائل من العوامل النفسية والعصبية والتاريخية والثقافية وإدراك الآخر.

وفى حالة اتجاه موازين القوى لصالح العرب فإن ذلك يدعم الإدراك الواقعى عند

الصهاينة. أما في حالة اتجاه ميزان القوى لصالحهم ضد العرب؛ فإن الموازين ستدعم الإدراك الصهيوني المتحيِّز، وسيرى المستوطنون أن البنية الاستيطانية الإحلالية قد حققت لهم هدفهم ومستوى معيشيًا مرتفعًا، وسيساهم ذلك في تحويل الواقع التاريخي إلى شيء هامشيٍّ باهت، وتظهر على الشاشة صورة العربي الهامشي ثم الغائب، ويتقوَّى البرنامج السياسي الصهيوني بوصفه مرشدًا للتعامل مع الواقع.

ويمكن تفسير ذلك التطرف والاعتدال الصهيوني في ضوء احتمالين لا ثالث لهما، فإن ظل العربي الحقيقي ساكنًا دون أن يتحدى الرؤية أو موازين القوى، أصبح من الممكن إظهار التسامح تجاهه، ومنحه بعض الحقوق مثل الحكم الذاتي. أما إذا بدأ العربي الحقيقي بالتحرك لتأكيد حقوقه، ورفض الهامشية المفروضة عليه، وتحدى الرؤية الصهيونية؛ فإنه يصبح خطرًا حقيقيًا من الضروري ضربه لتهميشه وتحطيمه، ويصبح التسامح مرفوضًا. وكلما ازداد الاعتدال العربي زاد التطرف الصهيوني، وزاد التمسك بالمستوطنات، والعكس صحيح. فكلما زاد التطرف العربي، أي المقاومة و«الحوار المسلح»؛ ازداد الصهاينة «رشدًا» واستعدادًا لتقبُّل فكرة السلام الذي يستند إلى العدل، بدلاً من السلام على الطريقة الصهيونية!

وفي هذا العالم الذي لا يؤمن إلا بكل ما يُقاس بالحواس الخمس، ولا يعترف بالحق والخير والعدل يؤكد المسيري أنه لابد من الضغط على حواس العدو الخمس، حتى يعرف أن العربي الحقيقي ليس مجرد صورة باهتة في وجدانه، وإنما قوة واقعية يخسر كثيرًا إن هو تجاهلها.

وفي استخدامه مصطلحات «الحوار» و«الحوار النقدي» و«الحوار المسلح»، يبيِّن المسيري أن الحوار بين طرفين غَير متفقين في المنطلقات والآراء والأطر المرجعية، وكأن أحدهما مكتف بذاته، يُعدُّ أمرًا مستحيلاً. وتسوء الأمور إذا كان الطرف الذي ينصب من نفسه مرجَعية نهائية مطلقة مسلَّحًا برؤية نيتشوية داروينية تعتمد مبدأ البقاء للأصلح.

أما «الحوار المسلَّح» فينشأ عندما يقوم الطرف المظلوم بمقاومة الظالم، ويُلحق به الأذى، ويجعله يعيد التفكير في ظلمه، ليدرك أن رؤية الواقع ليست مطلقة ولا

نهائية، وحينئذ يبدأ بإدراك ظلمه ويعدل موقفه. ومثال ذلك «الحوار المسلح» بين الفيتناميين والأمريكيين، إذ لم يتوقف الفيتناميون عن القتال إلا بعد انتهاء المفاوضات. وأيام الانتفاضة كان هناك «حوار مسلح» حقيقى بين المستوطنين الصهاينة والفلسطينيين، ولكنه توقف مع اتفاقية أوسلو*. وفى الجنوب اللبنانى ما يزال «الحوار المسلح» قائماً، وأجبرت المقاومة قادة إسرائيل على الاعتراف بالهزيمة والمطالبة بالانسحاب من جانب واحد**.

والصهيونية، بصفتها غزواً عسكرياً واقتصادياً وسياسياً للعالم العربى، ترتكز على المشروع والإجماع الصهيونيين المنطلقين من الصيغة الصهيونية الشاملة المهوَّدة، التى تفترض أن الجماعات اليهودية شعب له علاقة عضوية بأرض فلسطين، وأن علاقة شعب فلسطين بأرض أجداده علاقة عَرَضيةٌ واهية هامشية، ومن هنا تبرز عملية إبادته وطرده، ولكنها ليست غزواً تقليدياً، وإنما هى استعمار إحلالىٌّ يأخذ شكل دولة وظيفية.

وفى مصطلح «التحدى الحضارى الإسرائيلى» يَخْلُص المسيرى إلى القول بأن التحدى الحضارى للأمة التى أنجبت ابن خلدون والمتنبى والغزالى ينبغى أن يأتى من شعب أو حضارة أنتجت أرسطو وماركس مثلاً، وألا يهبط إلى مستوى بناء حضارى متخلف تسيطر عليه الأفكار الجيتوية، ويتزعمه بن جوريون الذى يحدد سياسة بلاده وتحركات جيشه حسب رؤى العهد القديم وأقوال التلمود وأساطير الأوَّلين.. بشرط أن يكونوا يهوداً!

وعند حديثه عن مصطلح الصهيونية كغزو ثقافى للعالم العربى يوجه المسيرى انتقاداً حاداً لأولئك العرب الذين يدعون إلى الاحتذاء بإسرائيل فى كل شىء، حتى فى قيمهم الاجتماعية وأنماط سلوكهم. وقد ظهرت هذه الدعوة بصورة مباشرة وغير مباشرة، وازدادت جرأتها عقب اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٩.

---

* ولكنه استؤنف مجدداً منذ ٢٨ سبتمبر من عام ٢٠٠١م، ولا يزال مستمراً حتى اليوم فى انتفاضة الأقصى المباركة (المحرِّر).

** وقد تحقَّق انسحاب الصهاينة المخزى ـ لهم بالطبع! من الجنوب اللبنانى، وذلك عام ٢٠٠٠م (المحرِّر).

وبصرف النظر عن الهزائم العسكرية التى لحقت بالعرب يرى المسيرى أن الخط الثقافى الصهيونى قد أتيحت له قناة جديدة، تتمثل بقبول مصر الانفتاح الاقتصادى والثقافى على إسرائيل باتفاقية كامب ديفيد؛ إذ أن السلع الإسرائيلية تحمل فى طياتها نمطًا للاستغلال وأسلوبًا للحياة لم يختره العربى بمحض إرادته، أو نتيجة تطوره الطبيعى اقتصاديًا واجتماعيًا.

ومن أشد أخطار هذه الغزوات تهديده للمشروع الحضارى العربى، الذى بدأت مصر بتطبيقه فى الستينيات ولم تتمه، والذى يقوم على اعتبار الوطن العربى وحدة سياسية وثقافية، وكان يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى تبلور موقف حضارى مستقل للعرب.

ومن شأن الانفتاح الثقافى لدولة عربية كمصر على إسرائيل أن يخلق عقبات تتراكم مع الزمن فى وجه التكامل الثقافى العربى، كالانحسار التدريجى للتوجه العربى نحو التعليم، أو كالإهمال المتعمد لتعليم اللغة العربية والتاريخ العربى. والأخطر من ذلك أن يفقد العرب إلى الأبد الفرصة - التى ما تزال متاحة لهم - لاستلهام تراثهم الحى فى بناء نمط جديد للحياة، يقوم على فلسفة ونظرة متميزة إلى الإله والكون والطبيعة والإنسان.

ويحذِّر المسيرى من القول بأن إسرائيل دولة صغيرة لا تشكل خطرًا ثقافيًا واقتصاديًا على المنطقة، مذكِّرًا بإنجلترا، تلك الجزيرة الصغيرة التى حكمت ذات أيام إمبراطورية لا تغرب عنها الشمس، وأثَّرت ثقافيًا على الدول التى خضعت لها!

*

حول المصطلح الفلسفى فى الموسوعة

صلاح الدين عبد الحليم عبد الله*

اعتاد مؤرخو العلوم المختلفة أن يؤرخو لها باعتبار ما فيها من أفكار رئيسية، وما تتضمنه من قضايا مهمة، ومن قام باستخلاص هذه الأفكار وتمحيص تلك القضايا من أعلام مشهورين ومغمورين. وقد يضيفون إلى عملهم هذا - تتمة للفائدة أو توسعًا فى التفسير - ذكر بعض الظروف السياسية أو الأحوال الاجتماعية التى كانت ذائعة فى عصور نشأة وتطور هذه العلوم.

هناك، يعتقد المؤرخون أنهم قد تولوا كل ثغرة بما يلائمها من السداد. والحق الذى ليس فيه مرية ولا مراء أن هذه الطريقة فى التأريخ أفرزت من النقص بمقدار ما حققت من الإنجاز، لأنها ضربت صفحًا عن ثلاثة مجالات كان يجب أن تؤخذ فى الاعتبار لكى تتسم عملية التأريخ بالدقة:

١ - مشكلة الوثائق التى بُنيت عليها أوائل العلوم، لأنها بلا ريب تمثل البنية التحتية للأفكار الكبرى التى يعرف بها علم من العلوم، كما أنها تُظهر آخر الناهضين بذلك العلم على ما كان عليه أولهم، الأمر الذى يميز بالضرورة حَجم ابتكاره من تقليده، كما يمكننا من رصد كَمّ وكيف التطور الداخلى لعلم من العلوم.

٢ - مشكلة الشُرّاح والمعلقين، لأن هذه الشروح والتعليقات ربما داخلت النظريات الأصلية، فإذا ما جعلناها دُبرَ آذاننا أثناء عملية التأريخ، فلسوف نفتقر

* باحث يُعد لرسالة الدكتوراه فى الفلسفة الإسلامية، فى كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

إلى الدقة فى نسبة الأفكار إلى أصحابها، فقد نحكم لأحد المتقدمين بما أنتجه أحد المتأخرين، الأمر الذى سوف يمدنا بصورة مشوهة لحالة علم معيَّن فى عصر معيَّن.

٣ـ مشكلة المصطلح، فليس من شك فى أن المصطلح ليس مجرد دالٍّ على مفهوم عام أو فكرة جزئية، بل هو على التحقيق جزء لا يتجزأ من تاريخ أى علم من العلوم، إذ أن العلاقة بين المصطلح ومدلوله لا يدخلها الاضطرار من أى باب من الأبواب.

ولأن المصطلح رهنٌ بالمواضعة، فإنه يمكن أن يكون أوسع مجالاً حتى من اللغة المنطوقة والمكتوبة ذاتها، بحيث تصبح الإشارات ذاتُها نوعًا من المصطلحات. بل إن من الجماعات الإنسانية جماعات تكاد تعتمد الإشارة مصدراً رئيسيًا للفهم والإفهام، ومن هذه الجماعات، الهنودُ الحمر، الذين يقول عنهم دكتور فيشر:

«إذا التقيت بأحد الهنود الحمر وأردت أن أخاطبه بلغة الإشارات لأسأله: هل رأى ست عربات تجرها ثيران، ويصحبها ستة سائقين، منهم ثلاثة مكسيكيون وثلاثة أمريكيون، ويسير معهم واحد ممتط صهوة جواده. فإننى أشير إلى شخصه بيد للدلالة على كلمة (أنت)، ثم أشير إلَىّ عينيه للدلالة على فعل (الرؤية)، ثم أبسط أصابع يدى اليمنى وسبَّابة يدى اليسرى للدلالة على عدد (ستة)، ثم أمثِّل صورة دائرة بإلصاق نهايتى السبابتين والإبهامين أحدهما بالآخر، وأمد يدى إلى الأمام وأحركهما كما تتحرك عجلات العربة وهى تسير للدلالة على (العربة)، ثم أضع الكفين ممدودتين بجانب الجبهة ممثلاً قرن حيوان للدلالة على (الثور)، ثم أمد ثلاثة أصابع من يدى اليسرى وأضع يدى اليمنى تحت شفتى السفلى وأنحدر بها إلى صدرى (. . .) وأمسح جبهتى بيدى من اليمين إلى الشمال ممثلاً وجهًا شاحبًا للدلالة على ثلاثة (أمريكيين)، ثم أرفع إصبعًا واحداً وأضع بعد ذلك سبَّابة اليسرى بين سبابة اليمنى ووسطها ممثلاً الراكب للدلالة على رجل واحد راكب حصانًا»[1].

ويلاحظ فى لغة الإشارات هذه أنها من ناحية قد انتقلت من التعبير عن الأمور البسيطة إلى التعبير عن الموقف المركب، ولكنها من ناحية أخرى لا يمكنها أن تؤدى

(١) د. على عبد الواحد وافى، **غرائب النظم والتقاليد والعادات**. مكتبة مصر، القاهرة، ط سنة ١٩٨٤، ص٢٣٦، ٢٣٧.

المعانى المجردة، تلك التى لابد فيها من مفردات لغوية أخرى ذات دلالات محددة . ولا تكون الكلمة مصطلحًا حتى تجتاز مساحة من العمومية الفضفاضة إلى حيث يتم تخصيصها بجزئية معينة فى مجال معيَّن، وهذا التخصيص راجع إلى مقدار من الاختيار . هذا الاختيار فى حد ذاته لا يخلو من دلالة؛ لأننا لا نستطيع أن نتصور أن هذه العلاقة إنما أقيمت على جسر من الحدس الفردى، بل هى بالأحرى اختيار يسفر عن موقف . وهذا الموقف إما أن يكون قيميًا، وإما أن يكون موضوعيًا . أعنى أنه إما أن يكون قد تم لتأكيد قيمة أخلاقية ما، أو لأن السياق العام لمجمل التصورات يقتضيه .

ونضرب مثلاً للحالة الأولى ببعض مصطلحات الأديان . خذ مثلاً كلمة (وضوء)، هذا المصطلح يُطلق على عملية غسل بعض الأعضاء، لكن المجاز يتدخل ليضفى قيمة سماوية على هذا الفعل، لذلك اشتقوا له كلمة مأخوذة من الوضاءة، أى البريق، وكأنك بهذا الغَسل قد أصبحت بارقَ الأعضاء بما تمثَّل فيك من الإيمان وما تنزَّل عليك من السكينة . كذلك كلمة زكاة، التى يعنى معناها اللغوى النمو والزيادة، وإنما هى على الصعيد الإجرائى إنقاص من مالك، فكأنه جعل الزمن وحدة متصلة، فراعى ما سيزيد فى مالك غدًا بما ينقص منه اليوم . وكذلك كلمة قربان فى المسيحية ؛ فإنها تُطلق على أقراص تؤكل بعد القُداس، وأما فى الأصل؛ فالقربان ما تقدمه لا ما تأخذه، على حين تُطلق الكلمة هنا على ما تأخذه لا على ما تقدمه، فجاءت الكلمة مخالفة للإجراء لتعكس دلالة معينة داخل المسيحية نفسها، كأنك تتقرب هنا بما تأخذ لا بما تعطى . ويطول بنا الحديث لو عدَّدنا ضرب الأمثلة، ولكن حسبنا أن نقرر أنه ما من مصطلح إلا وله دلالة زائدة على دلالته التى أقرتها المواضعة .

أما القسم الثانى فشديد الوضوح فى المذاهب الفلسفية، لأن كل فيلسوف ليس له بُدٌّ من أن يحتك بتاريخ الاصطلاحات الفلسفية، إما على جهة التثبُّت والإقرار أو على جهة النقد والإنكار . كما أنه ليس له بُدٌّ من أن يضع اصطلاحات جديدة تحمل ما عسى أن يجدَّ من أفكاره هو .

وقبل أن نتوسع فى هذه النقطة، يجب أن نشير إلى أن الحضارة الإسلامية عنيت بالمصطلح عناية خاصة، وسوف نوضح قيمة هذه العناية لاحقًا. ومن أشهر كتب الاصطلاحات عندنا: **التعريفات** للجرجانى، و**المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين** للآمدى، و**مفاتيح العلوم** للخوارزمى، و**كشّاف اصطلاحات الفنون** للتهانوى. فضلاً عن فصول وردت فى كتب اهتمت بتوضيح المصطلحات المختلفة فى المجالات المختلفة. ففى مجال التصوف مثلاً أخذ الكلاباذى، ومن بعده القشيرى والسراج وغيرُهم، أنفسَهم بتعريف بعض اصطلاحات الصوفية (كالحال والمقام والمريد. . . إلخ). كما أخذ الغزالى على عاتقه أن يلحق بكتابه **معيار العلم** قاموسًا يوضح فيه معانى ألفاظ الفلاسفة والمناطقة.

وخلاصة رأينا فى هذا كله أنه نوع من الاجترار الذى يتضاءل فيه عمل الحاسة النقدية، سواء أكان ذلك لصالح ما تجرى عليه سُنَّة الكلام العربى من حيث الصحة أولاً والفصاحة ثانيًا، أم كان من حيث ما تتضمنه اصطلاحات الفلاسفة من مواقف ميتافيزيقية لا تكاد توافق أحكام الدين، أو بمعنى أدق، لا تكاد توافق مجمل التصورات الميتافيزيقية التى جاء بها الدين[1].

أما فى العالم الغربى قديمًا وحديثًا فقد كانت ثمة عناية بالمصطلح، إما على جهة التوصيف أو على جهة النقد. والواقع أن الفلاسفة هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة الشاقة؛ لأنه لم يكن لهم بُدٌّ من أن يضعوا الألفاظ على مواضعها من المعانى التى يريدون إثباتها أو تطويرها، أو التحفظ عليها أو نفيها.

---

(١) ونضرب مثلاً لهذا بما ذكره الغزالى فى قائمة اصطلاحاته، ولنلاحظ بادئ ذى بدء أن الغزالى عقلية نقدية، وبالرغم من هذا فإنه أحيانًا يأخذ المصطلحات على عواهنها دون أن يضعها تحت ما يلزمها من محل النقد والتمحيص. يقول الغزالى فى مادة (اسقُس) ومعناها العنصر: «هو الجسم الأول، الذى باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له فى النوع يُقال له اسقُس، فلذلك قيل: إنه آخر ما ينتهى إليه تحلُّل الأجسام، فلا توجد عند الانقسام إليه قسمةٌ إلا إلى أجزاء متشابهة». الغزالى، **معيار العلم**، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، طـ سنة ١٩٦٠، ص٣٥١. فهل وعى الغزالى أن القول بعنصر لا ينحلُّ، أو جزء لا يتجزأ، يتضمن بالضرورة قولاً بقدم العالم بناءً على ما فى بعض عناصر المادة من ثبات؟! ونحن لا نريد أن نتورط فى هذه القضايا، فحسبنا أن نقرر أن الإسلاميين لم يعنوا بنقد المصطلحات قدر عنايتهم بتوصيفها أو التأريخ لها.

«لهذا السبب عُنى سقراط بتحديد معانى الألفاظ قبل استخدامها، حتى يمكن أن يتفاهم الجميع - العامة والفلاسفة، وإلا، فلن نتفق، ولن تُقام أنساق فلسفية واضحة تتوارثها الأجيال، فيضيفوا إليها أو يحذفوا منها أو يطوروها بحسب حاجة كل زمان. وكذلك عُنى اقراطيلوس بتحديد معانى الألفاظ، وهو اللبنة الأولى والنواة لعلم المصطلحات الفلسفية. ويعتبر أرسطو هو المؤسس الأول لهذا العلم، وقد خصص مقالة بأكملها فى كتابه **ما بعد الطبيعة** تسمًّى مقالة «الدلتا» لدراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه وفلسفته كذلك، وكان عدد المصطلحات التى درسها ثلاثين مصطلحًا. وهكذا توالت الاهتمامات بتحديد المصطلحات الفلسفية، بل وتحديد معنى المصطلح الواحد الذى يرد فى سياقات متعددة ويقصد به معنى مختلف فى كل سياق»[1].

ولئن كان الفلاسفة هم الذين بدأوا بتحديد عناصر هذه المشكلة - أعنى مشكلة المصطلح -؛ فقد أصبح عالمنا المعاصر يعرف علمًا مستكمل الأركان يُقال له علم المصطلحية Terminology (إن كنا نقترح أن يسمًّى علم تاريخ وفلسفة المصطلح). وهذا العلم يبحث فى نقاط عديدة، منها وضع نظريات عامة فى الاصطلاح وتحديد التصور من حيث هو، والوقوف على العلاقات الكائنة بين التصورات، وتبيين الفرق بين الكلمة والمصطلح بناءً على انقسام الدلالة إلى عامة وخاصة ووضع جداول للمصطلحات - تعرف فى بعض الأبحاث الحديثة باسم المكانز المصطلحية[2]. وما تزال المعجمات والموسوعات تتدفق، حاملةً اصطلاحات كل مجال على حدَة[3].

وبالرغم من هذه الكثرة الكاثرة فى المعجمات والموسوعات؛ فإننا لم نزل رهن غيبوبة تتغشَّانا حيال موضوع المصطلح؛ لأنه لا طاقة لنا بأن نكون إيقاظًا بإزاء

---

(١) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، إشكالية المصطلح فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ضمن كتاب إشكالية المصطلح، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة العلم والفلسفة، القاهرة، الكتاب الثالث. ص١٣٥، ١٣٦.

(٢) د. محمد حلمى هُلَيِّل، «أسس المصطلحية»، ضمن الكتاب المذكور سابقًا، ص٣٠: ٣٦.

(٣) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: نفس المرجع السابق، ص١٣٧: ١٣٩.

المصطلحات ما لم تكن عقولنا صريعة القلق المعرفي؛ لأن كل مصطلح في حد ذاته هو صيغة مضغوطة مختزلة يستتر وراءها ركامٌ من الخبرات التي انتقلت من طور السذاجة إلى طور التماسك والصَّقْل.

خذ مثلاً مصطلح: Prosyllogism ومعناه قياس سابق (ما يجئ أسبقَ في أقيسة القياس المركب)[1]. ألم تر أن صيغةً كهذه ما كنا بالغيها حتى نجتاز صيغًا أبسط، ثم صيغًا بسيطة. وغنيٌّ عن البيان أن صيغًا كهذه إنما هي دائرة مع الأفكار التي وضعت هذه الصيغ للتعبير عنها. فلا محيص إذن عن ذلك، أعني الدهشة التي يجب أن تأخذ بمجامع أذهاننا ما دمنا داخل عملية التفكير. وهل يمكن أن يوصف المشتغل بالفلسفة بأنه فيلسوف إلا حين يصبح رَهْنًا بهذه الدهشة المزمنة؟! بيد أن هذه الدهشة ليست مطلوبة لذاتها لئلا تصبح حالة مرضية، بل هي مرحلة يجب أن تلحق بها مراحل أخرى، كالمراجعة والتفكيك وإعادة البناء وهذا كله لا يمكن أن يتم إلا من خلال عقلية كونية التصورات، قادرة على أن تجمع صغار الأفكار في نَسق كُليٍّ متماسك الأبعاد، نَسق يُمكِّن، بما فيه من الجزئيات، من الوصول إلى مقدرة تفسيرية شاملة أو شبه شاملة[2].

ولا نحسبنا قادرين على أن نحدِّد مجريات المصطلح الفلسفي ومنطلقاته في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** ما لم نلق الضوء على صاحبها الدكتور عبد الوهاب المسيري. فأعماله السابقة على **الموسوعة** تشير كلها إلى نقطة مركزية، هي تلك الحاسة النقدية الحادة التي يتعامل بها مع حياته المعيشة، تمامًا كما يتعامل بها مع

---

(١) د. أبو العلا عفيفي وآخرون، مصطلحات الفلسفة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٤، ص٧٨.

(٢) لقد أصاب الدكتور زكريا إبراهيم في قوله: «والفيلسوف العظيم إنما هو ذلك الذي ترتدُّ إليه الإنسانية بين الحين والآخر، واثقةً من أنها لابد من أن تلقى عنده شهادة فكرية حية تجعل منه دائمًا أبدًا مفكرًا عصريًا. ولهذا تكون خصوبة الفيلسوف سببًا في تجمع المفكرين المتأخرين حوله». د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص١١. ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون إحدى عينيه على الجزئيات، والأخرى على ما ينتظمها، بحيث يقدم لنا رؤية لا يجور ما فيها من الجِدَّة على ما فيها من الجد.

قراءاته. فالناس والأماكن والأشياء والعلاقات والأحداث، كل أولئك بالنسبة له موضع ملاحظة؛ لأنه يأخذ نفسه -ما استطاع إلى ذلك سبيلاً- بقراءة النماذج الكامنة وراء الأشخاص، والدلالات المخبوءة وراء الأحداث، هنالك يصبح الوعي يقظًا طيلة الوقت.

وقيمة أعمال المسيري لا تكمن في وعيه اليقظ فقط، فهذه مجرد مرحلة قد يتوقف عندها كثير من الأفذاذ في شتى مجالات المعرفة. بل إن قيمته الكبرى تكمن في أنه يريد أن يجعل قُرَّاءه يترقَّون من مرحلة الوعي المتلقي إلى مرحلة إنتاج الوعي. أعني أنه يحاول أن ينفث فيهم تلك المقدرة الخلاَّقة للوعي، لتجيء أجيال تعمل بفلسفته وإن استغنت عنه هو شخصيًا.

وبواكير أعمال الرجل تشهد له بهذه الحقيقة. ففي كتابه **الفردوس الأرضي** الصادر عام ١٩٧٩، يفاجئنا بمصطلحات ينحتها للدلالة على أفكار جديدة تهدم ما هو راسخ في وعي كثير منا عن العالمين الغربي والأمريكي. ومن هذه الاصطلاحات، مصطلح «البرجماتية التلمودية». فالمعروف عن التلمود، كما تقول معجمات الأديان، أنه «النص الرئيسي لليهودية الربانية»، وهو تفسير واسع المجال للميشنا Mishna[(١)].

والدكتور المسيري يفاجئنا بمصطلح «البرجماتية التلمودية» للدلالة على أن هذا النص ليس دينيًا فحسب، بل هو نواة لمنظومة دنيوية يمكن أن نفسر بها السلوك الصهيوني المعاصر وهو يجمع بينها وبين البرجماتية الأمريكية، من حيث إن كلتيهما لا تاريخية ولا أخلاقية. يقول د. المسيري: «وهذه النزعة اللاتاريخية

---

(١) التلمود الفلسطيني أو المقدَّس تمت كتابته في نحو نهاية القرن الرابع الميلادي. أما التلمود البابلي، وهو الأكثر نفوذًا وأصالة لدى اليهودية المتأخرة من النسخة الفلسطينية، فقد تم تحقيقه في نهاية القرن الخامس الميلادي. وكلا التلمودين بالآرامية (اللغة اليهودية)، والتفسير الباقي للتلمود لا يغطي كل المراتب الستة للميشنا، بينما يفسر التلمود الفلسطيني ٣٩ من البحوث (البالغة ٦٣ بحثًا)، أما البابلي فيشرح ٣٧. والتلمود البابلي مع ذلك أطول بكثير، ومناقشته للقضايا واسعة النطاق. انظر: د. سهيل زكار، **المعجم الموسوعي للديانات في العالم**، دار الكتاب العربي، دمشق ١٩٩٦، ١/ ٢٥٧.

اللاأخلاقية المثالية/ العملية، التى تسمًّى «البرجماتية»، و«الصهيونية» **تظهر فى** صفحات كتاب البروفيسور البرجماتى الصهيونى كالن **المثاليون فى مأزق، وهو فى** أول صفحة من صفحاته يذكر لنا قصة طريفة عن مهاجر يهودى من أصل عربى جعل يقبِّل البروفسير عدة قُبلات متوالية، للدلالة على الزواج الكائن بين الأيديولوجيتين الصهيونية والأمريكية، قائلاً له: إن يهود الولايات المتحدة هم وسيلة الله التى أدت إلى خلاصه!».

ويُعلِّق د. المسيرى على هذا قائلاً: «يهود الولايات المتحدة إذن وتمويلهم للصهيونية هو البناء التحتى البرجماتى للبناء الفوقى التلمودى، لتخرج بنْية مدهشة تسمَّى صهيون، أو يسرائيل، أو إسرائيل، أو الدولة الصهيونية، أو مدينةَ إسرائيل، أو الدولة اليهودية، أو دولة اليهود، سمها ما شئت؛ فإن ما يهمنا هو تلاقى العقليتين»[1].

والحق أن عناية المسيرى بالمصطلح أخذت فى الزيادة، لا على جهة الرصد والتاريخ، بل على جهة المراجعة والنقد. ويتضح هذا فى المشروع الذى قام بتحريره تحت عنوان **إشكالية التحيُّز**. ذلك المشروع الذى واطأ فيه رهطًا من الباحثين على فكرة تساهم فى خلق الوعى ثم تقدمه. ومؤدَّى هذه الفكرة أنه ما من فكر ولا أطروحة إلا وهو صادر عن تحيُّزات ظاهرة أو كامنة، وأن الموضوعية والحيادَ مجرد وهم لا يكاد يتحقق. وفى هذا السياق يقدم لنا تصوراً موجزاً لما عسى أن يكمن وراء المصطلحات من فلسفة، خصوصًا حين يراد لهذه الفلسفة أن تتسم بطابع نقدى. وها هو ذا يقدم لنا القواعد التى نتعامل من خلالها مع المصطلح على النحو التالى:

أ) سينبع من كل هذا هيكل مصطلحى جديد. فثنائية الإنسان والطبيعة تعنى بالضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصًا

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الفردوس الأرضى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٤٧.

الاستعارات العضوية التى تفترض أن العالم كلٌ عُضوىٌ متماسك، الجزء فيه يذوب فى الكل، والخاص فى العام، ويفترض مركزية الطبيعة/ المادة.

ب) هدف البناء المصطلحى هو التركيب أساسًا، وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعنى عدم الدقة، وإنما يعنى محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكوِّنات ظاهرة لا يمكن ردها إلى قوانين المادة.

جـ) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالمجاز ليس بمجرد زخرفة، وإنما هو لغة مركبة، طوَّرها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائم بالفعل، فنحن حين نتحدث عن «الإنسان الاقتصادى» أو «رجل أوربا المريض»؛ فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب، من وجهة نظر صاحبها، وبمقدرتها التفسيرية للواقع.

د) من أهم الأشياء فى البناء المصطلحى الجديد البحث عما أسميه المقولة الوسط. والمقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذى يتعامل معه الإنسان واقع مركَّب يشبه قَوْسَ قُزَح، تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، ولا توجد له بداية حادة، ولا نهاية حادة، ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودهما من الناحية التحليلية). ومع هذا توجد نقطة تركُّز للظاهرة، يمكن أن يجتهد الإنسان فى اكتشافها.

هـ) تحديد المستوى التعميمى للمصطلح ليتناسب والظاهرةَ. أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائمًا؛ فهى تنتهى فى عالم الجبر والهندسة والرياضة والأشياء.

و) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة فى التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية، مثل اعتبار الأسرة وحْدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة فى العالم العربى، وهو ما يعطى آفاقًا واسعة للتحليل. تبرز على سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة

الفلسطينية التى وظَّفت الأسرة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية»[1].

وعلى ضوء هذه القواعد ينقد المسيرى كثيراً من الألفاظ الشائعة ذات الأبعاد المتحيِّزة[2].

وفى مقاله هاتان تفاحتان حمراوان لا يكتفى بمجرد الملاحظة الجزئية العَرَضية التى تدل على تراوح الذهن بين الغفلة والانتباه، بل يجتهد فى وضع قواعد يستطيع من خلالها سَكَّ المصطلحات فى إطار يناسب خصوصيتنا الحضارية. ولعل من أهم أقواله فى هذا الصدد قوله: «ومن أهم آليات التغلُّب على التحيُّز، محاولة الوصول إلى مصطلح أكثر عمومية من المصطلح الغربى، بحيث يصبح المصطلح الغربى عبارةً عن مثال نسبيٍّ خاص، أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة. فمثلاً: بدلاً من الحديث عن الديمَقراطية يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير فى صنع القرار». وما الديمقراطية، سوى أحد أشكالها، تمامًا مثل «الشورى»، أو «اجتماعات مجالس شيوخ القبائل»، وهكذا. وبهذا يفقد المصطلح مركزيته المعرفية الوهمية، ويصبح مجرد إحدى الشفرات التى يمكن فكُّها عن طريق مصطلح أكثر عمومية، ويصبح مجرد جملة أو تركيبة لفظية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه اللغة العامة - بالمناسبة - لم يتم اكتشافها. وعلى الرغم من أن بعض كاتبيها من العالم الثالث؛ فإن نماذجها التحليلية ومصطلحاتها إما غربية، أو متمركزة حول الغرب!»[3].

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «فقه التحيُّز»، ضمن إشكالية التحيُّز، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط٣/ ١٩٩٨، ص١١٥، ١١٦.

(٢) ولنضرب مثلاً بمصطلح التقدم، الذى يعد صفة من صفات المدح عند أكثر الناس. فإنه يرى فى هذا اللفظ من التحيُّزات الكامنة ما يجعله خطراً على أمتنا من حيث هى أمة نامية. فالتقدم هنا ليس تقدمًا ذاتيًا، بل هو تقدم نحو الغرب بآليات الغرب. يقول: «فنحن إن تحدثنا عن التقدم نكون قد تبنينا استعارة تشبِّه الحركة التاريخية بالخط المستقيم الذى يؤدى إلى نقطة، وتخلينا عن الأشكال الدائرية. كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية، وأصدرنا حكمًا قيميًا مسبقًا على القديم والجديد، بحيث يصبح الأول سلبيًا والثانى إيجابيًا. كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والصيرورة فى كل المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة». المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) د. عبد الوهاب المسيرى، «فقه التحيُّز»، ص٨٩.

ونحن نلاحظ من جهتنا أنه قد أفاد من هذا التصعيد فى النظر إلى بعض الاصطلاحات الذائعة، نعنى الاصطلاحات التى أُخذَت على عواهنها من اللغات الأجنبية، دون النظر إلى مدى ما تشتمل عليه من دقةَ أو ترهُّل. وهو فى هذا الإطار يطالب بأن نتفاعل مع مجتمعنا العربى، إما بأن نبعث كلمات قديمةً منسية، أو ننحت مصطلحات جديدة: «وقد يكون من المفيد الإشارة إلىّ ضرورة اكتشاف المعجم العربى بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث كلمات قديمة ضَمُرت، مثل «العُمْران» و«التراحُم» للحديث عن الاجتماع الإنسانى. ويمكن اكتشاف كلمات جديدة مثل «ديباجة» وهى كلمة قديمة لها ما يناظرها فى المعاجم الغربية تصف مجموعة من المدلولات الهامة»[1].

بهذه المفاهيم المركبة عن معنى الاصطلاح، وما يجب أن يُتخذ حياله من الحذر، وعن ربط الأفكار الجزئية فى سياق كُلىٍّ مُحْكَم - أقدم المسيرى على مشروعه الضخم، أعنى موسوعته التى سماها **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. وقبل أن نتحدث عن المصطلح الفلسفى فى هذه **الموسوعة**، نحب أن نميط اللثام عن حقيقة نعتقد أنها مهمة، هى أن هذه **الموسوعة** ما كان لها أن تقتصر على مجرد خلق رؤية جديدة لمجال الصهيونية واليهودية، بل إنها بالأحرى محاولة لتأسيس رؤية كونية شاملة اعتُبرت اليهودية فيها محاولة تطبيقية، رؤية كونية شاملة تنهض علىَ أساس من يقظة الوعى وانتباه الذهن إلى تلك الأمور، ألتى ربما عُدَّت فى عقلنا الجَمْعىّ المعاصر مسلَّمات أو جاريةً مَجْرَى المسلَّمات. ولعل هذا ما يفسر لنا اختفاء النقد اللاذع لليهود فى **الموَسوعة**[2].

وقبل التوغُّل فى المصطلحات الفلسفية، التى هى موضوع بحثنا هذا، يجب أن نبيِّن بعض القواعد التى استند إليها المسيرى فى التعامل مع المصطلح عمومًا، وليس

---

(١) المرجع السابق، ص٨٧.

(٢) فالرجل لم تتلبسه عفاريت الخطابة التى تلبست مفكرينا فاتخذوا كتبهم منابر يخطبون من فوقها! فالمقصود هنا ليس زيادة الكراهية ولا إزالتها، بل محاولة الفهم الصحيح. فهم كل مفردة فى سياقها الحضارى الذى نشأت فيه. وليس من شك فى أن هذه اليقظة قد انعكست على صياغة المصطلحات، التى قام باستخدامها، لتكون مدخلاً إلى الأفكار التى أراد تقريرها.

من شك فى أنها سوف تطبق بنفس الدرجة على المصطلح الفلسفى. يقول: «كما أننا نتصور أن المصطلحات التى تستند إلى تجربتنا الحية ستضمن جوانب من الواقع آثر الغربيون تجاهلها، عن وعى أو عن غير وعى، ولذا ستكون مصطلحاتنا أكثر تفسيرية. وكون مصطلحاتنا تعبِّر عن ذاتيتنا العربية الإسلامية لا يعنى بالضرورة أنها محصورة فى هذه الذاتية لا تتجاوزها. ومن هنا يأتى إصرارنا على مقدرة هذه المصطلحات التفسيرية رغم أنها تنطلق من ذاتيتنا. وقد عبَّر كل هذا عن نفسه من خلال المصطلحات التى استُخدمت فى هذه **الموسوعة**»[1].

وانطلاقًا من هذه القاعدة، التى سَلَف تقريرُها، يحاول المسيرى أن يضع المقابل لهذه الفكرة، وهو علاقتنا بالمصطلحات المستوردة: «وهذه هى الإشكالية التى تواجهنا بخصوص المصطلحات المستخدمة فى وصف الظواهر اليهودية والصهيونية. فقد تم سكُّها فى العالم الغربى بعناية بالغة، وهى مصطلحات تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية، ووجهات نظر غربية وصهيونية متمركزة حول الذات الغربية واليهودية، وتحتوى على تحيُّزات إنجيلية وإمبريالية وعرقية، لا تشارك فيها.. بل ترفضها. وهى تحيزات جعلت الدارسين الغربيين والصهاينة يضخِّمون كثيراً من جوانب بعض الظواهر، ويهملون الجوانب الأخرى، وجعلتهم يفترضون وجود وحدة حيث لا وحدة»[2].

ولنضرب مثلاً لذلك باصطلاح ذائع فى العالم الغربى وهو مصطلح «معاداة السامية Anti-Semitism»، وهو مصطلح يعكس التحيُّزات العرقية والمركزية الغربية التى ترجمت نفسها إلى نظام تصنيفى (آرى/ سامى). والسامىُّ بالنسبة للغرب هو اليهودى، وهو ما لا يمكن أن يقبله أىُّ دارس للتشكيل الحضارى السامىّ. «ومع هذا شاع المصطلح وسبَّب الخلل، وقد أصبح المجال الدلالى لمصطلح «معاداة السامية» يشير إلى أى شىء، ابتداءً من محاولة إبادة اليهود،

---

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ١٩٩٩، المجلد الأول ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢.

وانتهاءً بالوقوف ضد إسرائيل بسبب سياستها القمعية ضد العرب، مروراً بإنكار الإبادة!»[1].

والآن نستطيع أن نُقدم بشيء من الطمأنينة على بعض المصطلحات الفلسفية التى وردت فى هذه **الموسوعَة**، وهى تؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه من تأسيس رؤية كونية.

بعض هذه المصطلحات خاص بالإنسان، وبعضها خاص بالعالم، وبعضها خاص بما وراء الطبيعة، ونظرة المسيرى للإنسان نظرة تنبع من صميم الحضارة العربية الإسلامية. فالجديد الذى يضيفه هنا ليس جديداً خَلْقيًا، بل جديد استكشافيًا. أى أنه لا يحاول وضع حقائق غريبة على الحدس المسلم، بل هو يعيد اكتشاف ما هو كامن فيما وراء الوعى العربى الإسلامى. وتلك الاستكشافات تنزع بالمفكر المسلم نحو الاتساق والتناسق، وتفرغه من تلك الازدواجية الحضارية الحادة التى يقع فيها حين يطالع شتى الفلسفات الإنسانية الغربية وقد أسفرت عنْ نفسها مشروحة موضحة. . هنالك يصبح المثقف العربى المعاصر حائراً بينها وبين ما هو كامن داخل تفاصيل الدين والحضارة الإسلاميين، هذه يراها ويحس تفاصيلها وتلك يحسها ولا يعرف السبيل إليها. فعقله بما أدرك مائل إلى الأولى، وروحه بما تشعر تنزع نحو الثانية. والأولى تُكسبه يقينًا ذهنيًا غير قادر على أن ينفث فى أنحائه الطمأنينةَ المطلوبة، والثانية تنفتح جوانبها بالطمأنينة، لكنها تفتقر إلى البرهنة. هناك يستبد به القلق المعرفى، والاضطراب الأنطولوجى، فيصبح عقله وإحساسه خطين متوازيين ولا سبيل إلى التقائهما.

ونحن نضرب مثلاً للقسم الأول الذى أشرنا إليه، وهو الخاص بالإنسان. فهو يقدم لنا الإنسان على أكثر من صعيد باعتبار الفلسفات التى تناولته. فهو يقدم لنا الإنسان الاقتصادى، والإنسان الإنسان (الجنس)، وهو يقصد به هنا ذلك الذى جعل حياته محور ارتكازه، أو بمعنى أدق هكذا تُصورَ من قِبَل العلماء والفلاسفة الذين أبوا إلا أن يروه فى سياق حياته المادية.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢.

١ ـ الإنسان الاقتصادى، والإنسان الجسمانى (الجنسى) :

أولاً، الإنسان الاقتصادى: إنسان آدم سميث الذى تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة فى تحقيق الربح والقوة، وإنسان ماركس المحكوم بعلاقات الإنتاج. وهو يعبِّر عن مبدأ المنفعة، بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادى، ولذا فهو إنسان يتسم بالتقشف والإنتاج وحب التراكم. وهو إنسان متحرر تمامًا من القيمة، ودوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة، وتحركه القوانين الاقتصادية وتحكمه حتمياتها. إنسان لا ينتمى إلى حضارة بعينها وإنما ينتمى إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية، ولا الكرامة، ولا الأهداف السامية التى تتجاوز الحركة الاقتصادية.

ثانيًا، الإنسان الجسمانى (الجنسى): إنسان فرويد وبافلوف الذى تحرِّكه دوافعه الجنسية وغُدَدُه وجهازه العصبى، وهو بعيد عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى متعته ولذته. إنسان الاستهلاك والترف والتبذير، إنسان فرويد والسلوكيين، هو إنسان أحاديُّ البُعد، خاضع للحتميات الغريزية، متجرِّد من القيمة، لا يتجاوز قوانين الحركة[١].

٢ ـ الإنسان الإنسان، والإنسان الربانى :

ذلك هو الإنسان الذى تقتسمه السماء والأرض، بمعنى أنه ليس بادئًا من ذاته ولا منتهيًا إليها، ولا محسوبًا عليها إلا بمقدار. بل هو بالأحرى بادئٌ فمنته إلى عنصر متجاوز للمادة والطبيعة، قادر على أن يخلق داخل الإنسان وحوله عالمًا يتناغمَ فيه التاريخ والغد، ومسئوليةً خاصّة نتجت من استخلافه على هذه الأرض.

والمسيرى يتكلم عن ذلك الإنسان بين هاتين النزعتين، النزعة التى يسميها جنينية، والأخرى التى يسميها ربانية: «نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجنينية نحو إزالة الحدود، والحيز الإنسانى، والهُوية الإنسانية، والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذوبان فى الطبيعة/ المادة، والهرب من المسئولية

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٦.

الأخلاقية، والمقدرة على التجاوز، من ناحية، ومن ناحية أخرى النزعة الربانية نحو تجاوز الطبيعة/ المادة، وتقبُّل الحدود والمسئولية وعبء الوعى، وتأكيد الهُوية الإنسانية وتركيبيتها. والنزعة الربانية تعبير عن وجود عنصر غير مادى غير طبيعى داخل الإنسان، وهو عنصر لا يمكن ردُّه إلى الطبيعة/ المادة.. نسميه «القبس الإلهى»، وهو ذلك النور الذى يبثه الإله الواحد المتجاوز فى صدور الناس (بل فى الكون بأسره)؛ فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد فى الإنسان العقل الذى يدرك من خلاله أنه ليس بإله، وأنه ليس الكُلَّ، وأنه مكلَّف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباءً أخلاقيةً وإنسانيةً تشكِّل حدوداً وإطاراً له»[1].

وغنى عن البيان أن الإنسان بكلا تصنيفيه اللذين أشرنا إليهما إنما هو نتاج مبادئ قائمة على تحريكه ودفعه، أو إن شئت فقل: منطلقات كامنة تبدأ من لدنها عملية تفاعله مع العالم. وعلاقة الإنسان بالعالم كعلاقته بالله تعالى تماماً، من حيث إن كلتا العلاقتين مثار تساؤل عن البدء والمنتهى والتفاصيل الكائنة بين هذين الحدين. ولما كان من الفلاسفة من أرادوا أن يطرحوا حلاً غُنوصيًا لمثلث الإنسان والإله والعالم، بحيث جعلوا الثلاثة كُلاً واحداً، ولما كان المسيرى ينطلق من أصولية إسلامية تتمركز حول الثنائية القائمة على الممارسة، بعيداً عن الحلول والاتحاد - فإنه يعالج هذه النقطة الحساسة معالجة تستنهض روح التفكير الأصولى وجدلية العقل المعاصر. بيد أنه يبدأ بهذه المعالجة من خلال مجموعة من المصطلحات ذات الحقل الدلالى المتداخل، وكأن التفريق بين الأفكار المختلفة لا يمكن أن يتم إلا بالتحديد الدقيق للمصطلح. وها هو يعرض لمصطلحات مثل:

١ - «الحلولية infusion».
٢ - «وَحْدة الوجود pantheism».
٣ - «الكُمون immanence».
٤ - «الباطن والباطنية esotiric» (ولها ترجمات عديدة باللغة الإنجليزية مثل: «الخفى intrinsic»، و«جزء لا يتجزأ immanent»، و«كامن»).

(١) المرجع السابق، ص ٨١.

٥ - «المحايثة immanence».

٦ - «الاتحاد union».

٧ - «الفناء annihilation».

٨ - «الفَيْضية emanatism».

٩ - «التجسُّد incarnation».

١٠ - «النفسانية الشاملة pansychism».

١١ - «المبدأ الحيوى animism».

١٢ - «إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات anthropomorphism».

١٣ - «الماكروكوزم (الكون الأكبر)، والميكروكوزم (الكون الأصغر) macrocosm and microcosm»[(١)].

وبالرغم من أن هذه المصطلحات تبدو فى شكلها الخارجى ذات مغزى إيمانى؛ لأنها لابد أن تفترض وجود الله بشكل أو بآخر، أقول: بالرغم من هذا، فإن المسيرى يراها ذات اتجاه إلحادى عميق؛ إذ أن العبرة هاهنا ليست بمحض القول بوجود الله، بل لابد من تعيين مكانه وفاعليته. فإله أرسطو - أو بعبارة أخرى «محركُه الأول» - يخالف إلهَ اليهود ذا النزعة المادية، وهو يخالف إلهَ النصارى ذا الأقانيم الثلاثة، وهو يخالف إلهَ المسلمين على ما نصٌ عليه القرآن.

والمسيرى يشرح طبيعة تعامله مع هذه المصطلحات متداخلة الدلالة قائلاً: «يُلاحَظ أن الحقل الدلالى لكل هذه المصطلحات يفترض أن التنوع والثنائيات (خالق/ مخلوق - مطلق/ نسبى - كلى/ جزئى - جوهرى/ عرضى - روحى/ مادى - ظاهر/ باطن - داخل/ خارج) أمورٌ تنتمى إلى عالم الظاهر. وما يحدث أن طرفى الثنائية يتصلان ثم يمتزجان، ويفنى أحدهما فى الآخر ويذوب، حتى يكونا كلاً واحداً عضويًا، لدرجة يستحيل معها التمييز بينهما، فيختفى الحيِّز الإنسانى ثم الحيِّز الطبيعى (الناجمان عن انفصال الخالق عن المخلوق)، ويظهر فى العالم جوهر واحد فيصبح عالمًا واحديًا. أى أن الحلولية هى تعبير عن النزعة الجنينية فى

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨١.

الإنسان، مقابل النزعة الربانية نحو قبول الحدود والتركيب والثنائية والمقدرة على التجاوز»[1].

وفيما يتعلق بالحلولية الكمونية يفاجئنا المسيرى بفكرة تحليلية جديدة. فالذائع الشائع عن العلمانية أنها فصل الدين عن الدولة، أو فصل العلم عن الدين. والذين يبحثون فى تاريخها يقولون إنها نتاج عصر النهضة Renaissance، ومعنى ذلك أنها فكرة جماهيرية تستند فى فعاليتها إلى حماس الجماهير، كما تستند فى أساسها إلى ازدهار الفلسفة المادية - كمادية فيورباخ على سبيل المثال -. وما أحسب أن أحداً حاول أن يربطها ببعض الفلسفات الميتافيزيقية القديمة، وذلك على التحقيق هو ما اضطلع المسيرى بإثباته والإلحاح عليه. ولنلاحظ أنه لم يستخدم لفظة العلمانية فقط، بل أضاف إليها وصفًا آخر هو كلمة الشاملة. بيد أننا نؤكد فكرة بالغة الأهمية فى هذا الصدد، هى أن المسيرى رأى أن وَحْدة الوجود المادية هى فى حقيقتها تكملة لوَحْدة الوجود الروحية. ومعنى هذا أن المصطلحات المسوقة للتفرقة لن تكون ذات معنى ما دام هناك ترابط بنائى بين هاتين المرحلتين، بوصفهما تعبيراً عن فكرة واحدة تتمدَّد تمدُّدات مختلفة داخل الظروف التى تطرح فيها.

هكذا يصبح من غير المستغرب أن يصف المسيرى العلمانية بأنها ضرب من ضروب الغنوصية gnostcism، وفى ذلك يقول: «وعلى المستوى التاريخى يُلاحَظ أن عمليات العلمنة عادةً ما تسبقها مرحلة يسود فيها الفكر الحلولى الكمونى الروحى، ثم يصبح فكرًا حلوليًا كمونيًا ماديًا، أى علمانيًا. ولعل أهم أشكال الحلولية الواحدية هى الغنوصية، التى نذهب إلى أنها خطابٌ فلسفىٌ (معرفى أخلاقى) واحدىٌ كمونىٌ، استمر عَبْر مئات السنين وتَبدَّى من خلال عدة فلسفات وأنساق معرفية ودينية، من أهمها: القبَّالاه اللوريانية، وأفكار غلاة المتصوفة والباطنية، وفلسفات إسبينوزا وهيجل ونيتشه، وأخيراً.. العلمانية الشاملة المادية الحديثة، التى هى فلسفة غنوصية وشكل من أشكال الحلول.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٨١، ١٨٢.

وهكذا، فإن الغنوصية كانت وَحْدة وجود واحديةً روحيةً، وأصبحت عَبْر مسار التاريخ وَحْدةَ وجود واحديةً ماديةً، إلى أن انتهى بها الأمر إلى السيطرة على العالم بأسره بعد تدويل المنظومة العلمانية من خلال التشكيل الإمبريالى الغربى. ويمكن القول بأن وَحْدةَ الوجود الروحية كانت هى الشكل الأكثر شيوعًا حتى القرن الثامن عشر، وأن الشكل الآخر (وَحْدة الوجود المادية، أى العلمانية الشاملة) هو الشكل الغالب الآن»[1].

ولكن إن كانت الحلولية الكمونية هى ذلك الأساس الذى انبنت عليه العلمانية الشاملة، بوصفها - أى الحلولية - نزعة إلحادية؛ فما عسى أن يكون التفاعل بينهما وبين فكرة التوحيد كما هى معروفة فى الإسلام أو فى اليهودية؟ هذا ما يجيب عنه المسيرى، مؤكِّدًا ما أسلفنا الإشارة إليه من أن العبرة ليست فى الاعتراف بالألوهية من حيث هى، أو بإله واحد لا اثنين.. بل العبْرة بالمكان والمكانة والفعالية. وليس المقصود بالمكان، بطبيعة الحال، ما يتبادر إلى أذهاننا من معانى التحيُّز والجِسْمية، بل المقصود التركيز على العلاقات بينه وبين مخلوقاته. من هنا؛ فإن المسيرى لم ينخدع بوجود الوَحْدة فى الطرفين، بل راح يُفرِّق بينهما على أساس من الفكرتين نفسيهما: «نرى أن ثمة تضادًا بين التوحيد والحلولية الكمونية. فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، مُنزَّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون، المفارقُ له، الذى يمنحه التماسُك. وهو لأنه مفارق للكون يخلق حيزًا إنسانيًا وحيزًا طبيعيًا، الأمر الذى يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادى وذاته الطبيعية المادية. أما الحلولية الكمونية فهى، كما أسلفنا، الإيمان بإله حالٌ كامن فى الطبيعة والإنسان والتاريخ، أى أن مركز الكون كامن فيه. وهو بحلوله هذا يلْغى أى حيِّز، إنسانيًا كان أم طبيعيًا. ومن ثَمَّ فإن التوحيد هو عكس الحلولية الكمونية. كما نرى أن ثمة علاقةً وثيقة بين الحلولية الكمونية والعلمانية (المادية). فالعلمانية رؤية واحدية مادية (وَحْدة وجود مادية)

---

(1) المرجع السابق، ص ١٩٧.

تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية. كما أن تصاعد معدلات الحلولية الكمونية يعنى تزايد محاولة تفسير الكون فى إطار القوانين الكامنة فيه، دون الالتفات إلى أية قوانين خارجة عنه متجاوزة له، وهذا يعنى تصاعد معدلات العلمنة والترشيد، وتزايد هيمنة الواحدية المادية. ويمكننا قراءة تاريخ الفلسفة الغربية باعتباره تاريخ صراع بين رؤية إيمانية تؤمن بتجاوز الإله والإنسان عالمَ الطبيعة من جهة، ومن جهة أخرى رؤية حلولية كمونية (أساسًا مادية) ترى أن الإله كامن فى الطبيعة (أى الطبيعة/ المادة)، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ منها (ومن ثَمَّ فهو إنسان طبيعى - مادى غير قادر على تجاوزها). وفى داخل الرؤية الحلولية الكمونية نفسها ينشَب صراع بين التمركز حول الذات (وإنكار الكون وتأليه الإنسان)، والتمركز حول الموضوع (وتأليه الكون وإنكار الإنسان) فى مرحلة الثنائية الصلبة، ويُحسَم الصراع لصالح التمركز حول الموضوع وتأليه الكون»[1].

* * *

وقبيل خاتمة هذا البحث نحب أن نشير إلى نقطتين بالغتى الأهمية، إحداهما تتعلق بتحليل جوانب حساسة داخل الوضع الراهن الذى تعيشه هذه الأمة، والأخرى تتعلق بالوجود الإنسانى من حيث هو.

فالتى تتعلق بالوضع الراهن هى نقطة العلمانية، تلك التى شاعت على ألسنة المثقفين حتى عُدَّت من آليات ثقافتهم، وهى خطوة على تاريخ الازدواجية ما دام المثقف لا يأخذ إلا بجانب واحد منها.

والمسيرى فى هذا الإطار يُفرِّق بين نوعين من العلمانية على جهة تحديد المصطلح، توضيحًا للغة التفاهم وتقريبًا لأفكار المختلفين؛ إذ لا شك فى أن أول خطوة للتقارب هى تحديد معانى الألفاظ التى نتفاهم بها.. ولهذا نراه يُفرِّق بين نوعين من العلمانية هما: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٨.

فالعلمانية الجزئية هى: «رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثَمَّ؛ لا تتسم بالشمول»[(١)].

وأما العلمانية الشاملة فهى رؤية متماسكة الأبعاد، رؤية تضطلع بتفسير العالم ككل، وتصلح لأن تكون فلسفة قائمة بذاتها. فهى فى حقيقتها «رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفى (كلىٌّ ونهائىٌّ)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. فإما أن تُنكر وجودها تمامًا فى أسوأ حال، أو تهمِّشها فى أحسنها، وترى العالم باعتباره ماديًا زمانيًا، كل ما فيه فى حالة حركة، ومن ثَمَّ؛ فهو نسبى. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة المادية هى المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ يتبع مسارًا واحدًا، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية!)»[(٢)].

وأما الفكرة الدائرة مع الوجود الإنسانى من حيث هو، فهى فكرة النماذج. والنماذج اصطلاح ركَّز عليه المسيرى لتبيين المُثُل الإدراكية العليا التى تختلف من فرد إلى فرد داخل الأمة الواحدة، كما تختلف من أمة إلى أمة، كما تختلف من عصر إلى عصر. فما من مدرك إلا ووراءه نموذج أعلى يقوم بإفرازه. وهذا النموذج الأعلى ليس نوعًا واحدًا، كما أن علاقته بالذهن ليست واحدة. ولما كان الخوض فى هذه النظرية ليس من عملنا الآن؛ فسوف نكتفى بتبيين المصطلح من حيث هو مصطلح، أعنى بقطع النظر عن التفريعات التى تلزم عنه، والنتائج التى تترتب عليه.

«كلمة «نَموذج» كلمة معرَّبة، كما جاء فى معاجم اللغة، من كلمة «نَموذه» الفارسية، وجمعها «نَموذجات» و«نَماذج». ونموذج البناء هو نسخةٌ مُبسَّطة مجردة من بناء، ومن ثَمَّ فهو يحتوى على العناصر الأساسية للبناء، ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استُعيرت هذه الكلمة فى اللغة العربية، وتُستخدَم للإشارة إلى

(١) المرجع السابق، ص٢٠٩.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٩، ٢١٠.

«النَّموذج» بوصفه أداةً تحليلية ونسقًا كامنًا، يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه. والنموذج بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنسانى من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها ثم يُرتِّبها ترتيبًا خاصًا، أو يُنسِّقها تنسيقًا خاصًا، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطًا يتميَّز بالاعتماد المتبادل، وتشكل وَحْدةً متماسكة يُقال لها أحيانًا «عضوية»»[1].

وإذا كانت الأفكار هى التى تملى المصطلحات، فلا عجب أن نرى المسيرى قد وضع لتنويعات النماذج المختلفة أسماءً بمقدار الفعالية الخاصة لكل نوع، وهو يقسِّمها أكثر من تقسيم بناءً على اعتبارات مختلفة. فمن حيث وعيُ صاحب النموذج بالنموذج أو عدمُ وعيه، ينقسم النموذج إلى: نموذج تحليلى، ونموذج إدراكى.

فالنَّموذج التحليلى «يتسم بأن من يستخدمه واعٍ به تمام الوعى؛ إذ يقوم الباحث بصياغة النموذج بشكل واعٍ لرصد وتحليل الظواهر. ومثل هذا النموذج عادةً ما يتسم بقدر عالٍ من التكامل والاتساق المنطقى الداخلى. وعادةً ما يحاول الباحث صاحب النَّموذَج أن يوضح للمتلقى مسلَّماته الكليةَ الكامنة. لكن وعى صاحب النموذج التحليلى بنموذجه لا يعنى أنه قد نَفَض تحيُّزاته عن نفسه تمامًا، فهو ولا شك يخضع لنفوذ النموذج الإدراكى الذى ورثه عن مجتمعه وبيئته. ويمكن أحيانًا أن يكون النموذج التحليلى هو ذاتُه النموذجَ الإدراكى»[2].

أما «النموذج الإدراكى الكامن» غير الواعى فهو فى مقابل النموذج التحليلى الواعى (والمتتاليات المثالية المُفترَضة)، وهو النموذج الذى يُوجِّه سلوك الناس، ويشكِّل رؤيتهم للكون، دون أن يعوا وجوده[3].

وثمة اعتبار آخر يمكن على أساسه تصنيف النماذج، وهو اعتبار اليقين والاحتمال. فعلى هذا الأساس يمكن تصنيف النماذج إلى: نماذج مستقرة، ونماذج

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٣.

احتمالية. فالنماذج المستقرة «هي تلك التي تم تجريبها، واكتسبت قدراً معقولاً من اليقينية، فهي «نماذج تفسيرية مستقرة»»[1]. أما النماذج الاحتمالية «فهي لا تزال فَرَضيةً منفتحة، تحاول أن ترصد ما هو كامن لترى: أينتقل من عالم الإمكان إلى عالم التحقق أم لا. كما أنها محاولة لرصد ما هو مجهول لنرى: أهو بالفعل، أم هو مجرد وهم.. فهي «نماذج تفسيرية احتمالية»»[2].

وثمة اعتبار ثالث يمكن على أساسه تقسيم النماذج، وهو مدى التفكيك والتركيب اللذين عليهما تشييد النموذج. وهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى: نموذج تفكيكى، ونموذج تأسيسى. فالأول يعنى أن «التجريد يمكن أن يكون تفكيكًا بدون تركيب». أما الثانى فيمكن أن يكون «تفكيكًا ثم تركيبًا على أسس جديدة. وفى هذه الحالة، يمكن القول بأن النموذج لم يكتف بتحليل الواقع أو النص من خلال المسلَّمات القائمة، وإنما أعاد التفسير من خلال مسلَّمات ورؤية جديدة»[3].

وتتوالى الاعتبارات التى بمقتضاها يمكن تقسيم النماذج. فعلى أساس الانفتاح والانغلاق تنقسم النماذج إلى: نموذج مغلق، ونموذج مفتوح.

وبناءً على مدى ما فى النموذج من بساطة أو تركيب، ينقسم إلى: نموذج اختزالى، ونموذج مركَّب.

ولا شك فى أن لعنصرى الزمان والمكان أثراً فى إحداث نوع من التقسيم، فهو بهذا الاعتبار يصنف النموذج إلى: تعاقبى؛ إن كان عنصرا الزمان والمكان واضحين فيه، وتزامنى؛ إذا ركز على البنية وحدها دون التعاقب التاريخى[4].

ويطول بنا الحديث لو ذهبنا نعدِّد الأسس التى يتعدَّد بناءً عليها تصنيفُ النماذج، ولكن حسبنا أن نقرر أن منها ما هو كامن فى الذهن نفسه، ومنها ما هو كامن فى النموذج المستخلَص، ومنها ما هو كامن فى العالم الذى يتم استخلاص النموذج منه.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٣.
(٢) المرجع السابق، ص١٣٣.
(٣) المرجع السابق، ص١٣٣.
(٤) المرجع السابق، ص١٣٤.

على كل حال، نحن نعتقد أن بحثًا كهذا ليس إلا بوصلةً تشير إلى الطريق، وهيهات أن تصبحَ البوصلة طريقًا! أو بعبارة أخرى إن الذى سوف يطَّلع على هذا البحث سوف يلوح له بريق الدقة التى يتمتع بها المصطلح فى **الموسوعة**.

أما المصطلح نفسه فهو يحتاج إلى معايشة أطول، فمن الممكن الإفادة من هذه المصطلحات الواردة فى **الموسوعة** لبناء فلسفة جديدة على أسس جديدة. كما أنه من الممكن الإفادة منها فى العلوم الاجتماعية، بحيث يمكننا أن نستفيد من طبيعة النماذج العليا فى تغيير بعض المناحى الجامدة التى تتسم بها دراسة علوم الاجتماع فى بلدنا. ومهما يكن من شىء فنحن ننصح بشيئين متضادين يتعلقان بهذه **الموسوعة** على العموم، وبموضوع المصطلح على الخصوص:

أحدهما: عدم التسرع بالافتتان بالأفكار النظرية والمصطلحات الواردة فى هذه **الموسوعة**. والثانى: عدم التسرع برفض ما جاء فيها بحجة أنها لا تعزف على ذلك الوتر الحماسى الذى يُراد به بعثُ الأمة من رَقْدتها من حينٍ إلى حين!

*

الموسوعة: البنية والمنهج

فؤاد قنديل *

لا أجد مفراً من الإقرار فى البداية بأن **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للمفكر العربى الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى إنجاز معرفى غير تقليدى، ونَسَقٌ عربى من أنساق المرجعية العلمية التأسيسية، يقتضى النظر إليه واستقباله على نحو غير تقليدى، يتواءم والقوانينَ والأُطرَ المنهجية التى وضعها المؤلف لعمله.

كما يتعين أيضًا فى البداية الاعتراف بأن **الموسوعة** إبداع فكرى وعلمى أصيل، وهى تكاد تقف وحدها وسط كل ما سبقها من المؤلفات، التى سارت فى هذا الاتجاه، إلا أنها فى الأغلب ـ مع خالص التقدير لأصحابها ـ تندرج تحت ما يمكن أن يسمى مقاربات أو تحرشات، أو تأملات غير منغمسة ولا متورطة! أو لعلها فى أحسن الأحوال دراسات علمية تفصيلية، أقصى طموحها أن ترصد ملامح أو شرائح بعينها. وظل الموضوع الشائك يتضخم كل يوم وهو يُمنّى نفسه بدراسة شاملة ومتعمقة، تنهض بمهمة تقديم قاعدة بيانات ومعلومات ورؤى صحيحة إلى حدٍّ كبير، يمكن أن تعين فى ترشيد النظر وتصحيح سُبل التعامل مع ظاهرة سرطانية، هى الكيان الصهيونى، الذى أصبح قدراً مقدوراً علينا مواجهته بكل ما نملك من طاقات وإمكانات.. وهى بلا حدود.

إن مطالعة السطور التالية تكشف ـ بكل تواضع ـ مدى التوفيق والفلاح اللذين رافقا

---

* كاتب وروائى مصرى ـ عضو مجلس إدارة اتحاد الكُتّاب المصريين.

الاحتضان العلمى الدافئ لكمٍّ كبير من المفاهيم والمصطلحات والمعلومات والإشكاليات، وضمها بحذق فى منظومة بنائية متماسكة. ولعلىّ لا أقع فى شبهة المجاملة أو المبالغة إذا قلت إنها واحدة من أهم مطبوعات النصف الثانى من القرن العشرين على صعيد النشر العلمى العربى، وقد جاءت فى موعدها، ولا يبقى لكى تحقق أهدافها إلا أن تلتقى بقارئها فى الوقت المناسب، وألاّ يكتفى البعض بوضعها زينة على أرفف المكتبات، أو الاقتصار على الفخر باقتنائها. وهى قادرة على أن تتنفس بقوة فى صدور وعقول رواد المكتبات العامة والجامعية والمدرسية، وبيوت وقصور الثقافة، ومكتبات مراكز الشباب. ولعل وقوع العيون عليها، ومصافحة العقول لها، وملاقحة أفكارها-يكون ذا تأثير عميق يدفع إلى توضيح الصورة، وتأصيل الإشكاليات، وفض الاشتباك بين العديد من القضايا الملتبسة؛ حتى يتعرف المواطن العربى على طبيعة المحصلة الأخيرة والمشهد برُمَّته للمستوطن اليهودى الصهيونى، الذى يقبع بدمامته وشراسته وأطماعه كالخنجر فى قلب العالم العربى.

إن نظرتنا إلى هذه **الموسوعة** من حيث البنيةُ والمنهجُ تشكل إجمالاً من مجموعة من الملاحظات التى أتاحها التأمل الأوَّلى أو الابتدائى، وأحسب أنه ليس الأخير؛ فقد يُتاح فى فرص قادمة مزيد من الاقتراب والنفاذ فى عمق النسيج العلمى الذى يؤكد من الإرهاصات الأولية، بما لا يدع مجالاً لأدنى شك، أن الهيكلية الموسوعية ليست فقط فى المنهج والبناء، لكن ثمة دلائلَ كثيرة تشير إلى تسلل هذه المنهجية إلى الاختيارات وعرض المفاهيم والإشكاليات، والوقفات التى تتمهل هنا وتهرول هناك، وكذلك أسلوب العرض لمواد بعينها. ومن ثَمَّ؛ فبالاستطاعة القول دون تردد إن هناك منهجية ظاهرة ومنهجية باطنة، وكلتاهما من نبع واحد، ويتسقان اتساقًا تكامليًا عضويًا، أسهم فى نظم «الهارمونية» الموسوعية.

ومع ذلك فمن المحتمل ألا يقبل بعض الباحثين التصميم الجديد **للموسوعة** الذى يبدو على غير ما عهدوا، وهذه مسألة لا تدعو للانزعاج، لأنها استقبال طبيعى لدى قلة، بسبب الجدة والاختلاف اللذين جاءا ثمرة لإقدام المؤلف على وضع تصميم، ارتآه أكثرَ ملاءمةً لموضوعه، يتجاوز الشكل التقليدى. ونأمل أن

تتيح أية وجهة نظر متباينة الفرصة للنقاش والمدارسة، لا للرفض والهدم، فالعمل الكبير الذى بين أيدينا يتطلب سعة الصدر، مع إجراء قياس دقيق لمدى الانسجام بين البناء والمحتوى، وقدرة هذا البناء وفاعليته، وكذلك احترام مبدأ تقويم النتائج العلمية **للموسوعة**، وفى مقدمتها: فتح الآفاق، واحتواء الموضوع، وطرح عناصره بجسارة تفكيكية ملفتة، وعمق النظرات التحليلية والفلسفية فى إطار من الحَيْدة والموضوعية.. وغير ذلك من المحاصيل الثقافية التى يندر أن نجنيها من أغلب ما يصنفه المؤلف العربى.

* * *

* تنتمى هذه **الموسوعة** إلى الطبقة الرابعة من التشكيل الهرمى للموسوعات. وتقع الطبقة الأولى منه فى القاعدة، وهى تضم دوائر المعارف الشاملة. والثانية تحتوى الموسوعات الفنية والنوعية، مثل الموسوعة الفلسفية أو الطبية أو الإسلامية. أما الثالثة ـ وهى أكثر تخصصاً ـ فتضم الموسوعات الفرعية من المجال العلمى، فهناك فى الفلسفة موسوعة لفلسفة الجمال أو فلسفة الأخلاق أو الفن، وفى مجال الطب موسوعة للجراحة أو للعظام، وفى القانون هناك موسوعة القانون الدولى أو الجنائى، أما فى مجال السياسة فيفترض وجود موسوعات للأحزاب، أو للمذاهب السياسية، أو للمشكلات الدولية والكيانات العنصرية... إلخ.

وتأتى هذه **الموسوعة** لتأخذ مكانها فى الطبقة الرابعة، إذ تتناول موضوع «اليهودية والصهيونية» بوصفه فرعًا من أحد رؤوس الموضوعات فى المجال السياسى. وهذا يعنى اضطلاع المؤلف بمهمة مواصلة الحفر العميق فى جيولوجيا الموسوعات. وهو ما يتواءم وينبثق من مشروعه الكبير الذى بدأ مبكرًا، ومضى يصعد ويتكاثر متناميًا، حتى اكتمل أو كاد فى هذه الثمرة.. دون أن نصادر على المستقبل الذى لا يُغلق أبدًا. وفى الوقت الذى يشى فيه هذا العمل بالنزعة الوطنية؛ فإنه يدل على الوعى بروح العصر، والقناعة المستقرة، والإيمان المتجذر بأهمية الموضوع، والاستعداد الخالص لتحمل تبعات إنجازه، وهى ليست قليلة ولا محدودة.

* تقديم **الموسوعة** على هذا النحو يؤكد انطلاقها من رؤية فكرية ثاقبة، إذ أدرك

المؤلف أن من اليسير على أى مفكر أو باحث وضع كتاب أو اثنين أو ثلاثة يتناول فيها جانبًا من الموضوع بعد آخر، لكن الكتاب مهما اشتبك مع ما بعده سيظل منفصلاً عنه. وهو يبتغى ويستهدف تشكيل معمار فكرى وعلمى متكامل، تلتحم فيه عناصره، وتطرح فيه أسبابه وإشكالياته ونتائجه وأعلامه. فلو أصدر بديلاً عن هذه **الموسوعة** عشرين كتابًا، فإنها هى الأكبر ولا شك بحكم طبيعتها وإمكاناتها، وهل العلاقة بين مُلاَّك عمارة مثل العلاقة التى بين ساكنى نفس العدد فى فيلات أو شقق متفرقة؟! ذلك لأن ما يتحقق للكتب على كثرتها لن يتساوى مع ما للموسوعة من أثر متكامل ومنسجم، وهل الصخرات الكثيرة الصغيرة كالصخرة الضخمة؟

* تتكون **الموسوعة** من ثمانية مجلدات: الأول يتضمن الإطار النظرى، ثم ثلاثة مجلدات للجماعات اليهودية (الإشكاليات، والوضع الحديث، والتواريخ)، أما الخامس فعن اليهودية (المفاهيم والفرق)، والسادس عن «الصهيونية»، والسابع عن «إسرائيل»، والثامن للفهارس.

ولعل القارئ المدقق بإمكانه أن يدرك أن احتواء موضوع اليهودية والصهيونية فى سبعة مجلدات وتوزيع موادها على النحو الدقيق، جاء ثمرة ناضجة لمعايشة تقرب من ربع قرن، وبوسعنا أن نتصور **الموسوعة** جسداً إنسانيًا توفرت له الأعضاء والأجهزة المختلفة لينبض ويتحرك، ويعيش ويتكاثر ويؤثر، فهناك الذراعان (المجلد الأول والثامن)، أما الجماعات اليهودية فهى فى القلب إذ تشغل المجلدات الثانى والثالث والرابع، أما الخامس ففيه الصدر (اليهودية)، ثم الرأس (الصهيونية) فى المجلد السادس، أما الساقان اللذان يمشيان ويركضان بالجسد كله ففى المجلد السابع، حيث نلتقى بإسرائيل المستوطَن الصهيونى.

وكان طبيعيًا أن تشغل الجماعات اليهودية ثلاثة مجلدات، أى ما يقرب من نصف **الموسوعة**، لأنها الأكبر حجمًا بالفعل والأخطر أثراً، وهى فى زعمى البؤر التى تخلَّقت بداخلها وفى دفء أوكارها الصهيونية. وما دمنا قد تصورنا القضية برُمَّتها جسداً؛ فلا ريب أن توزيعه على المجلدات كان موفقًا إلى حدٍّ كبير، وأعتقد أنه سوف يكون غاية فى التوفيق إذا كان وضع الجماعات اليهودية فى المجلدات

الثلاثة تم بعكس ما هو موزع بالفعل (الإشكاليات، الوضع الحديث، والتواريخ) فتبدأ بالتواريخ وموضعها المجلد الثانى، ثم الوضع الحديث فالإشكاليات فى الثالث والرابع. وإن كنت أعترف بأن الدكتور المسيرى قد اتخذ لنفسه منهجًا ثابتًا فى عرض كل القضايا، يتوخى فيه البدء بالإشكاليات ثم بقية المفاهيم والجزئيات، لكن دعواه لا تنقض خططه بقدر ما تسعى للوصول إلى بناء أكثر تماسكًا، يُفضى بعضه إلى بعض منطقيًا وتاريخيًا.

* أغلب الموسوعات تلتزم بالترتيب الألفبائى، أما **الموسوعة فهى** مرتبة موضوعيًا، بحيث يمكن قراءة أحد أجزائها أو مجلداتها باعتباره كتابًا مستقلاً إلى حدٍّ كبير، أو قراءتها كلها ككتاب كبير مكون من أجزاء. وزيادة فى الخدمة الموسوعية فقد ألحق بها فهرس ألفبائى بعناوين المداخل والأبواب وكذلك الأجزاء، باللغتين العربية والإنجليزية.

والسؤال الذى يفرض نفسه بقوة من الصفحات الأولى: لماذا تم إعداد **الموسوعة** بالنظام الموضوعى؟ أهو لمجرد الاختلاف عن النهج السائد فى كل الموسوعات تقريبًا، أم أن هناك مبررًا علميًا حتَّم هذا «التصميم المعمارى» لها؟

وأعترف أننى لم أستسغ فى البداية الترتيب الموضوعى، وبقى أيامًا عقبة فى طريق بحثى فيها وسباحتى فى بحارها، إلا أننى بعد عدة محاولات أيقنت أن هناك مبررين على الأقل دفعا الكاتب لاختيار ذلك الترتيب الموضوعى:

أولاهما: أن الموسوعات العادية تتضمن مجموعات كبيرة من العناصر المعرفية يحددها المساهمون فى كل مجال أو علم، وهى المراد تغطيتها وتوفير مواد مكتوبة عنها، ومن ثَمَّ؛ يمكن السيطرة عليها. فضلاً عن أن الخطط العامة لها أصبحت مستقرة عبر عشرات السنين التى تراكمت خلالها المعرفة الموسوعية، ناهيك عن أن الموسوعات العادية الشاملة خاصة ليست فيها فرصة لإبداء الآراء، وإنما هى معلوماتية صرفة، ومن ثَمَّ؛ فالأداء الآلى هو فى الأغلب الأسلوب السائد فى تحرير وتبويب هذه الموسوعات. أما **الموسوعة** فطبيعة الموضوع جعلت العمل فيها كالسير فى درب غير معبَّد ولا محدَّد، ويبدو كالبحث عن خيمة فى صحراء شاسعة، ولا يتضح أى

طريق إلى الخيمة، متعرج أو مستقيم، إلى اليمين أو اليسار، ما المعالم المفضية إلى الخيمة؟ ليس غير بضع نخلات وعدد من الآبار المتناثرة هنا وهناك!

لذلك مضى صاحب **الموسوعة** يتلمَّس بدأب طريقه فى هذه المساحة الشاسعة، يحدِّد رؤوس موضوعاته، ومنها إلى التعريفات الكبيرة ثم الصغيرة، وكل ما له علاقة من قريب أو بعيد. وقد يقول قائل: إن المراجع متوافرة، ولا يضرب المؤلف فى بيداء. فأقول: إنها بالقطع متوافرة، لكن أكثرها مشكوك فيه بين تعصب الغرب لصالح الظاهرة، وتهجم العرب عليها. ما بين نظرة وكتابات الغرب التى ترى فى اليهود ضحايا ومعذبين فى الأرض دائمًا، وبين نظرة وكتابات المؤلفين العرب الذى يحاربون العدو على الورق، تعويضًا عن تقاعس الجيوش عن حربهم وإزاحتهم عن الأرض التى جثموا عليها، لا يودون أن يدعوا شبرًا واحدًا منها لأصحابها. ولابد أن هذه النظرات المتحيزة سوف تتصرف قليلاً أو كثيرًا فى طبيعة مصادرها، وتأويل الأسباب والمواقف لحساب ما تعتقد كل منها، وفى خدمة ما تريد تركه من تأثير. ولذلك كان على المؤلف أن يتشكك فى أغلب ما اطلع عليه، ويستشعر حاجته للتمحيص المرجعى، أو الاعتماد على فكره وعلمه وحَدْسه ومنطقه لضبط هذا التمحيص. وهكذا لم تكن هناك معلومات جاهزة يُراد تجميعها فى موسوعة، وكانت طبيعة الموضوع وماضيه التراكمى المحدود، والمشكوك فيه أحيانًا وظروف البحث فيه - هى التى دفعته لاختيار الترتيب الموضوعى.

ثانيًا: أدرك المؤلف النابه بحسِّه الثقافى والنقدى أن المواطن العربى إزاء هذا الموضوع يعانى من نقص معلوماتى كبير، والأفكار الأساسية متضاربة لديه. ولذلك أيقن أنه ربما لا يمتلك الوعى بالمداخل التى يريد أن يبحث عنها، وربما نبتت فى رأسه مسألة، أو ثار سؤال، أو أمسك بطرف قضية، أو أراد البحث عن شخصية. فبإمكانه الدخول عن طريق الفهرس الألفبائى ليعثر على مادته المحددة. لكنه فى الوقت نفسه سوف يجد نفسه فى وسط حقل معرفى كامل، وكأنه عرف الطريق إلى مدخل المدينة، وفيها سوف يجد المنظومة الثقافية المتماثلة من الناحية الموضوعية.

فهو إذا أراد أن يبحث عن «موسى» استعان بالألفبائى فوجده فى ص ١٣٨ من

المجلد الرابع، لكنه يجد نفسه فى حقل معلوماتى باسم «عصر الآباء» الذى يضم موسى، ومعه إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وهارون وعيسو.
وإذا سأل عن «يوم كيبور»، الذى عَبَرت فيه قواتنا الباسلة قناة السويس، واخترقت وحطمت الخط الأسطورة، خط بارليف الحصين، فسوف يجده بالألفبائى فى ص ٢٦٥ من المجلد الخامس، إلا أنه سيجد نفسه فى حقل معرفى كبير يحمل عنوان «الأعياد اليهودية»، التى ما كان له أن يعرفها إلا إذا كان يعرف أسمائها من قبل ويبحث عنها بأسمائها الأصلية والبديلة والمتوقعة.

كيف يتسنى لشخص مهما كان علمه، أن يصل إلى طبيعة التقويم اليهودى ونظامه، وأسماء الشهور: نيسان، إيار، سيفان، تموز، آف، إيلول، تشرى؟ هل يستطيع الباحث أن يعرف الشهر اليهودى الثامن أو التاسع ؟ هو إذن لكى يبحث عنه، يجب أن يعرفه أولاً، يجب أن يعرف مثلاً أن بقية الشهور هى: حشوان، كسليف، تيفت، شفاط، آذار. وسوف يعرف إضافة إلى ذلك الأعياد وأسماءها بالعبرية، ودلالة كل منها ويوم الاحتفال به بالتقويم الميلادى، وطقوس هذه الأعياد مثل: سدر، خبز الفطير، الميمونة، الفصح، التدشين، السوكاه، تشليخ، الذكرى، القمر، بهجة التوراة... إلخ. ويكفى هذا الدور الذى يقوم به الترتيب الموضوعى ليعلى من شأن **الموسوعة**، ويذكِّرنا بفضل الباحث العلامة واضع هذا المصنف الخصيب.

* يمثل الثبت التاريخى لأهم الأحداث العالمية عبر التاريخ (بدايةً من عام ٤٠٠٠ ق.م وحتى عام الإصدار) إضافة غاية فى الأهمية، وتزيد من قيمة **الموسوعة** المرجعية، خاصةً وأن أكثر الأحداث يخص اليهود كما يخص العالم العربى.

* كان من الطبيعى أن تكون هناك مساحة للتعريف بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية، لكن الحماس الزائد جعلها تتكرر أو تكاد فى الجزء الخاص بالمفردات، فمعظم ما ورد فى تعريف المفاهيم بالمجلد الثامن، كانت الإشارة قد سبقت إليه مع بعض الاختلاف زيادة أو نقصًا فى تعريف المفاهيم ضمن الإطار النظرى، وأملنا

إعادة النظر فى هذين الجزئين عند الإقدام على تنفيذ الطبعة الثانية، ونقله جميعه إلى المجلد الأول.

* اضطر المؤلف إلى استخدام كلمة «آليات» **الموسوعة** بدلاً من «نظام الدخول» أو «منهج البحث فى **الموسوعة**»؛ لأن الموسوعات جميعها تقريبا لها منهج واحد أو آلية واحدة، واستخدام الآليات كان مطلوبًا بسبب تعدد المناظير والأبواب والمداخل. فالمجلدات تنقسم إلى أجزاء، والأجزاء إلى أبواب، والأبواب إلى مداخل رئيسية، التى تنحلُّ إلى مداخل فرعية، وكل مدخل مرتب حسب ارتباط مفاهيمه بالمفهوم الأساسى، ثم المنظمات والجماعات والكيانات المؤسسية إن وجدت، تليها أسماء الأعلام، حيث يوضع الاسم بالنسق العربى التقليدى مثل مناحم بيجين، فى حين يكون البحث عنه فى الفهرس الألفبائى باسم العائلة أو الشهرة (بيجين).

واحتاج واضع **الموسوعة** إلى هذه الآليات بسبب التصميم ذاته، الذى اعتمد الترتيب الموضوعى، وتوفير الحقول أو الجزر المعرفية المتجاورة والملتحمة. ولم يكن بحاجة إلى تلك الآليات لو كان نظام الدخول تقليديًا، حسب الحرف الأول، الذى يصبح هو سيد الموسوعة، والذى لا يسمح فى مجاورته مادةً مع مادة بأى نوع من العلاقة بين المادتين. مثال ذلك (بندقية، مدينة ـ بندقية، سلاح ـ صفارة، صَفَر، صفْر ـ صفراء، صفصاف ـ صفية، صوف... إلخ). هذا، وقد لوحظ أن كل مدَخل هو وحدة مستقلة قائمة بذاتها، وإن كانت تنتمى إلى مدخل أكبر منها، يضمها وغيرَها من المداخل الصغيرة.

* مجهود مضاعف دفعت إليه الرغبة فى تزويد **الموسوعة** بفهرس ألفبائى إنجليزى، وهو لم يأت ترجمة للفهرس الألفبائى العربى، وإنما تم بجهد مستقل تمامًا، وكان من المتوقع أن ترد جميع أسماء الأعلام ـ شخصيةً كانت أو جغرافية، علمية أو تاريخية ـ فى الفهرس الإنجليزى كما فى الفهرس العربى. ورغم أن التطابق بين الأبجديتين من الناحية الصوتية ربما كان متحققًا إلى حدٍّ كبير، إلا أن ذلك لم يتم بصورة متقاربة؛ لأن ترتيب الحروف فى الأبجديتين يختلف، فضلاً عن رسم الحروف الدالِّ على الصوت الذى يتبدل أحيانًا. ومن ثمَّ فقد حدث تغير

كبيـر فى أعمال الفهـرسة بين الإنجليزية والعربية . وفى كل الأحـوال نفترض أن الألفبائية العربية تمت أولاً ، استخلاصًا من الفهرسة الموضوعية ، وتعبيرًا عنها .

ولا ينبغى أن نهمل الإشارة إلى أن البحث فى الأبجديتين يتم ، فيمـا يختص بالأعلام ، اعتمادًا على اسم العائلة أو اسم الشهرة ، فمارتن هايدجر ، نبحث عنه فى باب الهـاء فى العـربيـة أو H فى الإنجليزية . وهربرت سبنسـر ، نبـحث عنه فى السين فى العربية أو S فى الإنجليزية .

ولا يخفى على القارئ الكريم أن ترتيب الأسماء فى الألفبائية العربية يختلف عن ترتيبها فى الألفبائية الإنجليزية ، ففى الترتيب العربى يأتى إدموند Edmond قبل بنيامين Beniamin ، ويحدث العكس فى الإنجليزية ؛ لأن الحرف الأول فى بنيامين يسبق الحرف الأول فى إدموند فى الترتيب الأبجدى الإنجليزى .

كما أن كثيـرًا من الأسماء ربما لا يعثر عليها القارئ فى نفس المقـابل الصوتى المتوقع بداهةً ، لأن الأسـاس فى المسألة يرتبط بصورة الحرف الأول فى الإنجليـزية ومفردات «الألف» العربية . مثلاً يمكن أن تتوزع بعض الأسماء فى الإنجليزية على أربعة حروف حسب تشكيلها ونطقها بالعربية ، فهناك أ ، أُ ، إ ، ومن ثَمَّ يمكن أن نلتمس ذلك فى حروف A, O, E, I ، ولذلك لا ندهش إذا وجدنا أن محتـويات حرف الألف ثلاثة أضعاف المفردات الموجودة فى الـ A على الأقل .

ومثل ذلك يقال عن حرف الباء ، فما يرد بها من أسماء يمكن أن يوزَّع على حرفين B, P ، ومثله يصدق على حرف الكاف العربى حيث يوزَّع ما فيه من أسماء على K, C والفهرس العربى بشكل عام يتضمن نحو ألفين وستمائة مفردة ، ويتضمن الإنجليزى تقريبًا نفس العدد .

* نعود فنؤكد عدم تقليدية هذه **الموسوعة** ، التى تفرَّدت بأسلوب جديد فى تشكيل وصياغة العناوين ، ومن حقنا إبداء تحفظنا عليه . إذ أنه من البدهى الذى لم يعد محلاً جدال أو حتى تجريب وتطوير أن العنوان ، مثل الاسم ، عبارة عن رمز فى أغلب الأحوال ، وهو اختزال دقيق ورشيق لمنظومة إبداعية أو فكرية أو علمية . . فرواية من

مائتى صفحة ويزيد يمكن أن تحمل عنوانًا **مثل الأيام** أو **عودة الروح** أو **قنديل أم هاشم** أو **الأفيال** أو **أولاد حارتنا**، أو **الجريمة والعقاب**، أو **الحرب والسلام**. وفى العلوم هناك النسبية والفيمتو ثانية، وأصل الأنواع. وفى المذاهب الاقتصادية والساسية: الديمقراطية ـ الماركسية ـ الليبرالية ـ الراديكالية. ويمكن أن تضاف كلمة إلى الكلمة الأصلية للتحديد، وقد تضاف ثالثة لتحديد أكثر، وليس إلى أبعد من ذلك يمضى المفكرون والباحثون فى عنونة كتبهم أو أجزائها أو فصول من أجزائها.

وإذا كانت الموسوعات العادية تعتمد فى صياغة العناوين على مفردة أو اثنتين أو أكثر، إذا كان اسم منظمة أو دولة نامية معروفة بضخامة الاسم، فلا بأس أن يجد القارئ فى الموسوعات ذات البنية الموضوعية مداخل من قبيل:

- صهيونية أثرياء الغرب اليهود المندمجين.
- الصهيونية ذات الديباجات المسيحية.
- اللغات السرية لبعض الجماعات اليهودية السرية.
- هجرات أعضاء الجماعات اليهودية فى العصر الحديث.
- اليهود بوصفهم كلاً متماسكًا.

لكن الذى يصعب تقبله هو وجود عناوين أو مداخل إنشائية أو صفية مثل:

- إحساس اليهودى الدائم بالنفى الأزلى ورغبته الثابتة فى العودة.
- ضبط المستوى التحليلى للنموذج حسب نوعية الظاهرة موضع الدراسة.
- العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية بشأن يهود العالم.
- فى التحليل الأخير/ فى نهاية الأمر والمطاف/ إن هو إلا.

ربما تكون الدقةُ المفرطة هى الدافع الذى يحرص المؤلف على بذل أكبر جهد ممكن، واستنفار الطاقات اللغوية المحتشدة لديه، لتوفير كمٍّ كبير من الألفاظ وتشكيلها فى صياغة جامعة مانعة ـ كما يقول المناطقة ـ تجمع كل أفراد النوع وتحول دون دخول غيره معه. أى أنها تهدف إلى أن تحتوى كل ما يتعين أن ينضوى تحتها، وترفض ما عداه بكل وضوح وحسم.

لكننى أحسب أن هذه الدقة الزائدة ـ ولسنا ضدها بالقطع ـ قد تضافرت مع الثروة

اللفظية لدى المؤلف لتوفير مناخ من الإنشائية والسردية، خاصةً فى عناوين المداخل الرئيسية والفرعية، وزادت معها مساحات التفاصيل اللفظية - أو لنقل «المقطورات» اللفظية! -، وغلبت على الجانب المعلوماتى، كما أثرت على رشاقة **الموسوعة**.

فالرغبة فى الدقة استدرجت ثروة المؤلف اللفظية، وأنتجت لنا فى النهاية عناوين تحاول أن تحتوى المتن وتشتمل عليه، حتى لا تكاد تترك له شيئًا يكشفه.

من ذلك ما جاء بالمجلد الثالث ص٣٩٧، عنوان فرعى هو: «إبادة وتفكيك الإنسان كإمكانية كامنة فى الحضارة الغربية الحديثة»، لماذا لم يكتف العنوان بأن يكون «إبادة وتفكيك الإنسان فى الغرب»؟!

وفى المجلد الثالث ص٥٢٢ عنوان فرعى هو: «أهم المراكز ومعاهد البحوث والمكتبات المعنية بشئون أعضاء الجماعات اليهودية فى الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا»، لماذا لم يكن: «المراكز المعنية بشئون اليهود»؟! وفى المادة المعرفية نفسها نعثر على التفاصيل والمواقف والأدوار والإشكاليات.

فى المجلد الثانى ص ٤٤٧ الإجابة تأتى فى العنوان قبل الموضوع: «ستة ملايين يهودى: عدد ضحايا الإبادة النازية ليهود أوربا». ولنا أن نتخيل التشويق والإثارة والموضوعية، لو خلا العنوان من الكلمات الثلاثة الأولى!

شبيه بذلك العنوان التالى الذى ورد فى المجلد الثانى ص ٣٨: «العجز اليهودى (بسبب انعدام السيادة وعدم المشاركة فى السلطة)»، وبمنهجية معاكسة للمثال السابق حيث يأتى السؤال الذى تقديره: ما سبب، ثم العنوان: العجز اليهودى؟ والإجابة تقول: السبب هو انعدام السيادة، أو ربما العكس: إن انعدام السيادة وعدم المشاركة فى السلطة كانا تعبيراً عن أو نتيجة للعجز اليهودى.

والدقة المفرطة تفضى أحيانًا إلى التزيُّد من ذلك، مثلاً العنوان القائل: «فى التحليل الأخير/ فى نهاية الأمر والمطاف/ إن هو إلا»، وهو ترجمة لعبارة إنجليزية تقول In the last Analysiys it is nothing but. ويمكننا أن نستخلص من ذلك عدة أمور:

أولاً: أن هذا العنوان الذى ورد بالموسوعة هو فى الأصل عبارة. ثانيًا: بعض العبارات تصلح أن تكون عناوين، مثل: أرض بلا شعب لشعب بلا أرض، لكن ذلك أمر فى الأغلب نادر وغير دقيق من الوجهة المنطقية والعملية. ثالثًا: أن الترجمة العربية حملت فى بطنها مولوداً جديداً هو: «فى نهاية الأمر والمطاف» فى حين لم يحدث مثل ذلك مع العبارة السابقة عليها فى نفس الصفحة، وهى التى تقول: «كلُّ الأمور نسبية» (All things are reletive).

لقد بدت لى **الموسوعة** كسيدة أنيقة جدًا، ترتدى ثوبًا فضفاضًا تتدلى منه الكثير من الذيول، وقد أدت هذه الذيول إلى تشتيت النظر عن قَوام السيدة وجمالها، ولابد من إعادة النظر فى تشذيب هذه الذيول، أو بمعنى أدق إزالة الترهُّل النسبى فى صياغة العناوين.

* ليس من شك فى صدق العنوان الفرعى للموسوعة، وهو الذى يشير إلى أنها «نموذج تفسيرى جديد»، أى رؤية جديدة للأحداث والمعلومات بشكل أكثر تفصيلاً من المعتاد، وهى رؤية يُحسب لها أنها فى أغلب ما عرضته حرصت على أن تكون متخلِّصة من الدونية والخضوع لمنظومة الأداء الغربى المتعصِّب. فهى تعيد من جديد فهم وتحليل واستيعاب المقولات الغربية، التى يتم التكريس لها لتستقر وتحفر لنفسها - لفظًا ودلالة - نهراً عميقًا فى الفكر والوجدان العالميين على اعتبار أن كل ما يصدر باسم الصهيونية - سواء كان حقًا أو باطلاً - إن هو إلا حقائق، بل مقدسات لا يجوز المساس بها أو محاولة الاقتراب منها بالدرس والمناقشة.

كما نلحظ بوضوح حرص المؤلف على تجنب المبالغة فى التهويل من شأن العدو الصهيونى، وهى محاولة تجعلنا ندرك الواقع المحيط على نحو صحيح ومنطقى ودقيق، متجاوزاً أحادية النظرة، والتعامل مع المفردات الدولية المختلفة على أساس أنها كيان معقد ومركب، دون الاستنامة للمقولات المختزلة التى تقع غالبًا فى مستنقع التعميم والأفكار المتكلِّسة سابقة التجهيز.

وقد نتج عن الإيمان الكامل بالدور التفسيرى للموسوعة، وفى الوقت ذاته حرصها على الحيدة والموضوعية، عدمُ اعتماد كل المصطلحات المنقولة عن البحوث والدراسات العربية والاستسلام لصياغاتها، خاصةً وأنها تتسم للأسف إما بالضدية

الزائدة، وتغلفها نغمة رفض الآخر تجاوبًا مع الغضب العربى إزاء ما تعرضت له الأمة على أيدى العصابات الصهيونية، أو ترجمة المصطلحات الأجنبية المستخدمة فى حقل الدراسات المعنية باليهودية، وهى فى معظمها تجسيد للتحيزات الصهيونية، وتمثل صورة من صور التأثير الصهيونى على الفكر الغربى وقنواته الإعلامية. ولهذا فقد لجأ المؤلف إلى استخدم مصطلحات جديدة حالف معظمها التوفيق، ومن ذلك «الجماعات اليهودية» بدلاً من «الشعب اليهودى»، و«تواريخ الجماعات» بدلاً من «التاريخ اليهودى»، وفكرة التراكم الإمبريالى بدلاً من التراكم الرأسمالى. ومن ثَمَّ؛ يمكن القول بأنها قطعت شوطًا بعيدًا وشاقًا فى محاولة التوفيق بين طرفى المعادلة الصعبة، أن تطلع علينا بمرجعية معلوماتية تفسيرية غير متحيزة من جانب، وفى الوقت ذاته تبدو إنجازًا فكريًا وعلميًا من وجهة نظر عربية وإسلامية.

* **الموسوعة** نموذج تفسيرى جديد، هذا حق، كما سبقت الإشارة ولا ريب، لكنها أيضًا ـ بقصد أو بغير قصد ـ تجاوزت التفسيرية إلى التعليمية. فقد بدت **الموسوعة** أحيانًا كأنها تتوجه إلى أشخاص محدودى الثقافة والمعرفة، تسعى لشرح الكثير من المصطلحات أو المفردات البسيطة، فضلاً عن فصول إضافية لتفسير المفاهيم والمقولات والمفردات ذات الدلالات الخاصة، والتى يقصد منها أحيانًا إشارات متباينة أو استخدامها فى مواضع غير تقليدية. فقد آثر المؤلف أن يشرح كلمة مثل «نموذج» و«مصطلح» و«حداثة» و«ما بعد الحداثة» و«المادية» و«الاندماج» و«الجوهر» و«عبقرية» و«تميز» و«بروز»... إلخ. كما قام المؤلف بإنعاش ذاكرة القراء فخصص صفحتين كاملتين لبيان دلالات علامات الترقيم وطرق ودواعى استخدامها. ولا أدرى إذا كان قارئ **الموسوعة** المفترض يمكن أن يكون فى حاجة ضرورية لهذا الشرح أم لا.. لكنها تظل محتسبة ضمن الإضافات التعليمية التى تخضع للتساؤل.

* ليست قليلةً تلك العبارات الإنجليزية التى أعيدت كتابتها بنطقها نفسه ولكن بالرسم العربى من قبيل ما ورد بالمجلد الثامن ص ٣٩: «فى تقدير ذا واَشنطن ربورت أن ميدل إيست أفيرز The Washington Report on Middle Eest

Affairs» و«سموث ريزنابل ديموكراتيك أن فريدم Smooth reasonable democratic unfreedam»، و "وذا وست آند ذا رست the west and the rest» . فما تُراه الداعى لها، ولا أحسب أن الرسم العربى يحدِّد - وبدقة - النطقَ الإنجليزى، ولا يحدث هذا إلا فى حالات تعليم الإنجليزية للكبار فى شكل حرفى تجارى، يُبشِّر فيه الناشر بالتعلُّم خلال أيام قليلة!

على أن كل هذه الأساليب والطرق - التفسيرى منها والتعلبمى - التى تستهدف إزاحة كافة العقبات أمام فهم القضايا والمعلومات والإشكاليات التى تطرحها **الموسوعة**، وهى تعبِّد الطريق وتحرثه نحو استيعاب مختلف المفاهيم والمصطلحات، ومساعدة القارئ على الإحاطة بكل ما يندرج ويمت بصلة للموضوع ذى الحساسية الخاصة والأهمية البالغة - قد تحظى باستياء كبار المثقفين والمفكرين، لكنها دون أدنى شك سوف تكون ذات دور مُحتسب على نحو من الأنحاء على طريقة توسيع القاعدة القارئة، وتشجيع الذين يعتزمون ولوج عالمها، بفضل البساطة أو التبسيط النسبى والشرح والتفسير ومختلف وسائل الإيضاح، إذا جاز التعبير.

ولعل ذلك منبعه - كما سبقت الإشارة - إيمان المؤلف بأن الفريق أو الفئة التى تدرك الأبعاد التاريخية والدينية والسياسية للصهيونية - الفلسفة والاستيطان - قليلة للغاية، ولا يتناسب عددها وخطورةَ القضية وتزايد حصارها وضغطها يومًا بعد يوم، وهو فى هذا العمل الذى يحاول أن يطوع أساليبه لصالح أكبر عدد من القراء يصدر عن حسن ظن لا يستحق معه إلا الإشادة والتقدير البالغين.

* حاول المؤلف قدر طاقته ألا يتحيز ضد اليهود والصهيونية، وقد تحقق له نجاح كبير فى هذا، وإن كانت بعض العبارات قد غادرت - بالرغم منه - حَبْسَها! مثل ما ورد فى المجلد الثامن ص١٠١ حيث قال فى معرض الحديث عن أهم أحداث عام ١٩٩٧:

«اليهود الأرثوذكس يهاجمون مجموعة من اليهود الإصلاحيين أثناء أدائهم الصلاة بالقرب من حائط المبكى، ويرسمون الصليب المعقوف (رمز النازيين) على معبد يهودى تابع لليهودية الإصلاحية، ويضعون أحماضًا كاوية وفضلات بشرية

على بوابته». ويستشهد المؤلف بقول الحاخام الإصلاحي آريل يوثيل المسئول عن المعبد المشار إليه: «لو حدث هذا في أوربا أو الولايات المتحدة لرأيت رئيس الوزراء الإسرائيلي وكل الوزراء معه يصرخون كيف يمكنكم أن تسمحوا بهذا؟ ولكن حينما تحدث مثل هذه الأمور هنا في الدولة اليهودية فهم لا ينبسون ببنت شَفَة!».

صحيح أنه يستعين بقول شاهد من أهلهم، لكنه كسر النسق الذي يشتمل العمل كله والروح التي تتخلل الجسد، ولا نظنه فعل ما فعل في كل موضع، وما أكثر ما يقوله بعض اليهود ضد عبارات الصلف وإجراءات القمع والعدوان التي يمارسها رجال السلطة الحاكمة في إسرائيل!

* تدثَّر الإهداء بمسحة وجدانية لامست اللحظة الإنسانية، التي امتلكت يداً حانية وصدراً مفتوحًا يرحبان بالقارئ في أول الصفحات، ويَعدَانه بأن يجد ما يبتغيه من العلم والمعرفة والحث النبيل عَبْر صور أساليب أدبية، لا تَسيطَر عليها المادة الجافة أو الموسوعية، فجاءت حديثًا رومانسيًا عذبًا يمثل توصيفًا للوجع الفلسطيني والعربي، وفي ذات الوقت يحتضن الوعد، ويحمل التحية القلبية العميقة للصامدين ورجال المقاومة في كل مكان على الأرض العربية.

* قد يثور سؤال من البعض حول غياب المراجع في **الموسوعة**، لكن هذا السؤال لم يدر بخاطري رغم علاقتي بالعديد من الموسوعات، ومتابعتي الدائبة لها، واللذة التي أجنيها من مطالعتها حتى في غير ما يهمني من مواد، وذلك لأسباب عديدة، أهمها، أولاً: أن الموسوعات بشكل عام لا تنتهج هذا المنهج؛ لأن مصادرها في العادة بلا حصر، ولو حاولت أن تفعل فسوف تحتاج إلى عدة مجلدات. أما الموسوعات المتخصصة فبعضها تحرص على أن تورد ثبتًا بالمراجع بعد كل مدخل وذلك لأن لكل مدخل كاتبًا. ثانيًا: إن هذه **الموسوعة** وضعها مؤلفها على مدى زمني واسع، يتعذر معه حصر كل ما انغمس فيه، وما اقتبس منه، وما اعتمد عليه. ثالثًا: وهذا هو الأهم في اعتقادي، أن أكثر المراجع غربية، وهي - كما نوَّهنا - من قبل كانت موضع تقويم وإعادة نظر وفحص من المؤلف، الذي اقتضى عمله في بناء موسوعة عربية عن اليهود واليهودية والصهيونية أن يتحاشى الوقوع في أسر

التعصب الغربي، أو السقوط في مصيدة الكتابات الغربية التي تضامنت ودعمت وجهة النظر الصهيونية، خوفًا وطمعًا في معظم الأحوال. ومن ثَمَّ كانت المراجع نفسها عُرْضةً دائمًا من جانب المؤلف لحالة مراجعة وعمليات مطابقة متعددة ومتوالية، تحاول التثبُّت من صحة المعلومات بالمقارنات، التي لم يكن يعين في حسمها إلى درجة كبيرة من اليقين إلا الثقافة التراكمية الخاصة، التي تكدست في عقل وروح المؤلف طوال ما يتجاوز ربع القرن من السنين.

ورابع الأسباب التي لا تحتم ولا تدعو لإلحاق **الموسوعة** بكاملها أو كل مدخل بثبت للمراجع، هو أن هذه **الموسوعة** ليست ككل الموسوعات في البنية والأسلوب. وقد أشرنا إلى البنية. أما الأسلوب؛ فهي موسوعة فكرية معلوماتية، موسوعة آثر صاحبها أن يعيد صياغة المعلومة في بوتقة فكره الخاص، وصهرها في نسيج تأملاته وقراءاته الهائلة، التي وهب لها عمره، حتى تحول الشخص نفسه إلى كتلة إنسانية معرفية وفكرية تمشي على قدمين، والقدمان ذاتهما يمارسان نفس الدور، ويشاركان صاحبهما نفس التجربة!

وباستطاعتنا القول بأن هذه **الموسوعة**، التي تمزج بين المعلومة والفكر، تمكنت من أن تقدم لنا نسيجًا فكريًا جديدًا، هو خلاصة صافية لاندماج الفكر الخاص بالفكر العام، حيث عبرت المعلومات والمواد المعرفية اللامحدودة خلال عقل الكاتب ومنظومته الفلسفية. ولنا أن نتساءل الآن: أين المعلومة العامة وأين الرأي الشخصي في فقرة كتلك التي في ص٤١ (المجلد الثامن):

«"الفن اليهودي" و"الفلسفة اليهودية" هي مصطلحات تفترض استقلال "الفنان اليهودي" و"الفيلسوف اليهودي" عن التراث الفني والفلسفي في المجتمع الذي يعيش فيه، وهو أمر يتنافى مع الواقع. فهناك "فنان يهودي" مثل بيسارو أو موديلياني لا يُفهم فنهما إلا من خلال دراسة الفن الغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفلسفة فيلون وإسبينوزا ليست جزءًا من تاريخ الفلسفة اليهودية، وإنما هي جزء لا يتجزأ من تاريخ الفلسفة الغربية. ولذا فهؤلاء ليسوا فنانين أو فلاسفة يهود، وإنما هم فنانون وفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية».

فما المراجع التى يمكن أن يثبتها المؤلف هنا كمصدر لهذه المعرفة؟ وما الذى يريد القارئ أن يتحقق منه فى صياغة معرفية فكرية كما ورد فى هذا المثال؟ وبالطبع ليست **الموسوعة** كلُّها كذلك، لكنها كما سبقت الإشارة تنبع فى الأساس من معرفة موسوعية شاملة يحملها المؤلف نفسه من طول العِشْرة، حتى أصبحت هى لحمَه ودمَه.

ونختم بالمثال الثانى الذى ربما بدا حاسمًا ودالاً جدًا على ما نقول، ونشير فيه إلى الثبت الذى يجمع أهم الأحداث العالمية عبر ستين قرنًا من عمر البشر، وقبل أن يتم تدوين التاريخ على أى نحو وبأية صورة، بدايةً من عام ٤٠٠٠ قبل الميلاد، مع التركيز فيها على ما يخص فلسطين والجماعات اليهودية، ويضم هذا الثبت ما لا يقل عن ألف وخمسمائة معلومة. فهل يمكن أن يتصور أحدنا عدد المراجع التى يمكن أن تلحق بهذا الثبت؟! وماذا تكون تلك المراجع التى تتناول أحداثًا من كل أنحاء العالم على مدى ستين قرنًا؟! والأغرب من هذا أننى أثق أن أغلب هذه الأحداث لم يرجع المؤلف فى سردها إلى أية مراجع، وإنما هى ساكنة فى حقوله المعرفية، ربما منذ الطفولة، طبقةً فوق طبقةً حتى تاريخ الإصدار.

* لذلك أرى أن المسيرى مؤلف **الموسوعة** وليس فقط واضعَها أو محرِّرَها، كما جرى العُرف على تسمية القائمين على أمر الموسوعات؛ لأنه قام فعلاً بتأليفها والإشراف على جمع أطرافها، وأغلبها تبدو كمقالات تطول أو تقصر حسب حجم المادة وأهميتها. ولعل هذا هو سبب الإنشائية النسبية التى تسللت إليها، وغلبت أحيانًا، ووجدت لدى الكاتب نزوعًا طبيعيًا لذلك. ولا ينفى هذا توفر المعلوماتية بكلياتها وتفاصيلها، إلا أنها بهذه الإنشائية تبتعد بها عن كونها موسوعة (بالمعنى التقليدى)، وتقترب بها لتكون كتابًا كبيرًا مكونًا من ثمانية مجلدات تحوى كيانًا فكريًا وعلميًا وإنسانيًا ضخمًا وعلى قدر كبير من الأهمية.

* وقبل أن نأتى إلى النهاية نتساءل: أما كان يكفى أن يكون اسمها «**اليهودية والصهيونية**» فقط، بفرض أن كلمة يهودية تستوعب بالضرورة «**اليهود**»، على الأقل من الوجهة العامة، بعيدًا عن الفوارق الجزئية التى يُترك للقارئ أن يعثر عليها داخل المتن وفى الفصول المعنية بذلك ـ؟

على أية حال ليس ذلك مما يشينها، وفى الوقت نفسه ليس مما يشين المفكر الكبير د. المسيرى أن يعيد النظر فى الأمر قبل الإقدام على الطبعة الثانية إذا لم يجد غضاضة فى ذلك.

* * *

وبعد..

فقد شاء لنا الحظ الحسن أن نمر عَبْر الأجواء الفكرية والوطنية والسياسية والدينية والتاريخية لهذا المصنف الكبير، الذى جاء فيما أزعم ثمرة من ثمار الوعى الذى اقتحم وتفجَّر عند البعض بسبب زلزال ١٩٦٧ العسكرى والسياسى، ذلك الزلزال الذى لم يكن كلُّه - فى اعتقادى - سلبًا وهزيمة وانهياراً، وإنما كان - ويتعين أن يكون - دافعًا لأصحاب العزائم والهمم العالية والمواهب الكبرى أن يتنبهوا للخطر، ويعيدوا التأمل، ويشحذوا العقول، ويستفيدوا من التجربة، ويجددوا المناظير، ويعكفوا على العمل أو ينطلقوا إليه، فلن يكون دعمًا لنا وسنداً - حتى من وجْهة النظر الدينية - غيرُ العمل والحب والإيمان. هذا هو الثلاثىُّ الأهمُّ والأساسى لتحقيق التقدم والرخاء وعز الإنسان. ومن هنا لا نملك إلا التحية والتقدير لصاحب **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** قائلين: «مباركٌ عمرُكَ الذى وهبتَ لهذا العمل، الذى أحرى أن تنهض به مؤسسات كبرى تقوم عليها قياداتٌ ذاتُ ضمائر!».

*

في الصلة بين الصهيونية والنازية

ونقد العقل المعلوماتى

محمد هشام *

ظلت معظم الدراسات العربية والغربية التي تناولت موضوع الإبادة النازية لعدد من يهود أوربا إما أسيرة التركيز على السرد التاريخي المباشر لتفاصيل الوقائع التى سبقت أو واكبت حادثة الإبادة، دون النظر فيما بين هذه التفاصيل من روابط أكثر عمقًا وأبعد تاريخًا من الحادثة نفسها، وإما أسيرة الانشغال ببعض الجوانب الجزئية، التى قد لا تكون لها أهمية فى ذاتها، بل وربما لا يمكن فهمها إلا فى إطار أوسعَ وأشمل، مثل التساؤل عن عدد اليهود الذين أُبيدوا على وجه الدقة، أو عن الوسائل التى استُخدمت فى تنفيذ الإبادة، وغير ذلك من القضايا الثانوية.

ورغم أن هذا المنحى فى تناول الظاهرة قد يفسِّر جانبًا أو أكثر من جوانبها ؛ فإنه يظل أبعدَ ما يكون عن الإحاطة بمختلف أبعادها، أو تقديم إجابات شافية لتساؤلات من قبيل : أهى حادثة متفرِّدة، أم أنها استمرار لنمط متواتر؟ ولماذا حدثت الإبادة فى ذلك الزمان والمكان بعينهما؟ وما الذى يميِّزها عن غيرها من عمليات الإبادة على مر التاريخ؟ ولماذا كان يهود أوربا، دون غيرهم من يهود العالم، هدفًا للإبادة؟ ثم : لماذا تحولَّت الواقعة لدى الإعلام الغربى، بل وكثير من مؤسسات البحث العلمى والدوائر السياسية فى الغرب، إلى ما يشبه «قدس الأقداس» الذى لا يجوز الاقتراب

* مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الآداب - جامعة حلوان.

منه بالنقد أو التفنيد، حتى أصبح «إنكار الإبادة» ـ أو حتى إعادة النظر فى بعض تفاصيلها ـ تهمةً جنائية فى معظم الدول الأوربية وفى الولايات المتحدة الأمريكية، رغم أن هذه الدول نفسَها لا تملُّ من التفاخر بما أرسته من «القيم الديمقراطية» و«حرية التعبير والاعتقاد»، بما يتيح لأى فرد إنكار كل المقدسات والثوابت الدينية والأخلاقية دون أن يقع تحت طائلة القانون؟

ولعل هذا التصور فى الدراسات الشائعة حول الظاهرة النازية هو نقطة البدء التى انطلق منها الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ***، وفى المداخل المتعلقة بالموضوع فى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ليتخذ لنفسه منحى مغايراً. .

فهو، أولاً: يتجاوز أسلوب سرد الوقائع ورصد المعلومات، أو «رصَّها» بشكل سلبى، إلى محاولة تحليل العلاقات والتفاصيل المتصلة بالظاهرة، وإعادة تفكيكَ المعطيات المتاحة، ثم ترتيبها من جديد للتوصل إلى الأنماط المتكررة والروابط العميقة فيما بينها. فمن خلال ما يسميه المسيرى منهجَ «التوثيق المضاد» تورد الدراسة «من الحقائق والقرائن ما يجعل قبول النموذج التفسيرى الغربى الصهيونى المهيمن للإبادة النازية أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلاً» (ص١٦). وهى لا تكتفى بذلك، بل تمضى إلى محاولة فهم الظاهرة فى إطارها التاريخى والحضارى والاجتماعى والسياسى، على ضوء ما تكشف من «الحقائق» والحقائق المضادة.

وينطلق المسيرى فى ذلك من رفض النظرة «الموضوعية» التوثيقية، التى تذهب إلى أن المعرفة هى التقاط أكبر قدر ممكن من التفاصيل والمعلومات «المحايدة»، وأن غاية البحث العلمى هى جمع «أحدث» ما صدر من هذه المعلومات وتوظيفها للتدليل على نتائج محدَّدة سلفًا، دون التنبه إلى أن أية معلومة قد تصلح برهانًا على قول ونقيضه فى ذات الوقت! ومن ثَـمَّ فلا قيمة للمعلومات فى حد ذاتها إن لم تُوضَع فى إطَار تحليلى أشمل، ولتصبح بالتالى جزءًا من رؤية كلية.

---

* الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧). وكل الإشارات والمقتبسات التى سترد فى متن هذه الدراسة من هذا الكتاب، تليها أرقام الصفحات.

وهو، ثانيًا: لا يقف كثيرًا عند التساؤلات الجزئية عن هذه الواقعة أو تلك، أو عن ذلك العنصر أو غيره، ولا يستغرقه الولع بتوثيق المعلومات المجردة، بل ينصرف اهتمامه أساسًا إلى دراسة النازية باعتبارها ظاهرةً تاريخيةً حضاريةً، من خلال استخدام نموذج تفسيرى تتبدَّى فيه البُنَى الفكرية، والأسس والمعايير الحضارية، والأهداف والغايات النهائية المحدِّدة للسلوك البشرى. وفى هذا الإطار، يتجنب الوقوع فى شَرَك الربط الآلى بين السبب والنتيجة، أو الاعتماد على بُعد واحد فى تفسير الحدث، ويمضى محاولاً الوقوف على العناصر التاريخية والاجتماعية والثقافية التى أنتجت الظاهرة، وهو النهج الذى يساعد بدوره على فهم كثير من القضايا الجزئية، وعلى الوصول إلى تصورات أدقَّ وأعمقَ لحقيقة ما حدث.

وهو، ثالثًا: لا يرى فى النازية حدثًا عارضًا، أو انحرافًا عن مسار التاريخ الغربى، أو مجرد «خطيئة» ألمانية خاصة كان ضحيتها اليهود وحدهم، بل يتناولها باعتبارها جزءاً أصيلاً لا يتجزأ فى سياق الحضارة الغربية، تتبدَّى فيه على نحو نَموذجى الإمكانات الجوهرية الكامنة فى المشروع التحديثى الغربى برُمَّته. ومن هذا المنظور، يضع الكاتب الجريمة النازية جنبًا إلى جنب مع غيرها من جرائم الاستعمار الغربى، والتى تشكِّل - رغم تباين تفاصيلها ومواقعها ومنفذيها - نمطًا عامًا وثابتًا. وهو الأمر الذى يتيح إدراك التماثل، بل والتطابق، بين إبادة السكان الأصليين فى الأمريكتين، وعمليات السُّخْرة الاستعمارية فى أفريقيا، ونقل ملايين الأفارقة لاستعبادهم فى «العالم الجديد» الذى شيده المستعمر الأبيض. أو بين إبادة عشرات الألوف من اليابانيين بالقنابل الذرية خلال الحرب العالمية الثانية، وعمليات «التطهير العرْقى» فى البوسنة والهرسك - ومن قبلها فى الكونغو والجزائر وڤيتنام - أو بين نقل كثيَر من أفراد الأقليات قَسْرًا إلى بلدان أخرى (كما حدث مع الصينيين الذين نُقلوا إلَى ماليزيا، أو الأتراك الذين نُقلوا مّن اليونان إلى تركيا مثلاً)، ونقل الفائض البشرى اليهودى فى أوربا إلى فلسطين وطرد ملايين الفلسطينيين من أرضهم فى المقابل.

وهو، رابعًا: يبتعد عن الجدل العقيم حول أرقام الضحايا، والذى كثيرًا ما يختزل

القضية إلى موقفين سطحيين، أولهما هو إنكار واقعة الإبادة تمامًا أو التقليل من أثرها ومغزاها، كما لو كانت مجرد حدث عابر. والثانى هو احتكارها وتوظيفها لصالح الصهيونية، باستخدامها «كسحابة كثيفة لتبرير الفظائع التى ارتكبتها وترتكبها الدولة الصهيونية ضد الفلسطينيين، وفى جمع التعويضات التى تموِّل الكيان الاستيطانى الصهيونى» (ص٩٠)، وذلك من خلال إضفاء صفات التفرُّد ـ بل والقداسة ـ عليها، بحيث تتحول إلى «مدلول متجاوز لا يمكن لدالٍّ أن يدل عليه، فهو مرجعية ذاته، ولا يمكن فهمه إلا بالعودة إليه خارجَ أى سياق» (ص٢٠٠). إلا أن رفض هذين الموقفين لا يعنى إغفال القرائن التى يسوقها من يشككون فى الرواية الصهيونية للأحداث، أو عدم التطرق إلى مغزى «تحويل الإبادة إلى أيقونة مقدسة، ومسلَّمة نهائية» (ص١٠١). فالمسيرى يؤكد، دون لبس أو مواربة، أن ما اقترفته النازية فى حق اليهود وغيرهم هو جريمة بشعة منظَّمة (ص١٠٢)، وأنه لا يقلل من فداحتها أى خلاف حول عدد الضحايا، بل يذهب إلى أن «التقليل من حجم الجريمة النازية يشكل إخفاقًا معرفيًا وأخلاقيًا» (ص١٧). ولكنه يعترف فى الوقت نفسه بصعوبة التحقق من تفاصيل كثير من الأحداث، ويطالب بإخضاع الدراسات العلمية حول الموضوع «للنقد العلمى الهادئ، وبفتح كل الملفات السرية والأرشيفات الغربية والشرقية» (ص٩٨) لتبيان ما تورده هذه الدراسات من قضايا مثيرة للجدل. ومن جهة أخرى، يستبعد عامدًا، المقولات الجاهزة التى تدَّعى أنها «تفسِّر» الحظر الغربى علىَ إثارة أية تساؤلات حول واقعة الإَبادة، من قبيل «المؤامرة الصهيونية» و«النفوذ اليهودى»، ويتصدى بدلاً من ذلك لبحث الأبعاد الحضارية والفلسفية للخطاب الغربى بشأن القضية، ولإصراره على تبرئة ساحته من مسئولية الجريمة النازية، وإبقائها حدثًا خارج مسار التاريخ وخارج الفهم والتأويل.

وهو، بعد ذلك كله، يتقدم بجسارة لتناول قضية مثيرة للجدل، قلَّما تتناولها الدراسات المماثلة بهذا القدر من التأصيل، ألا وهى قضية العلاقة بين الصهيونية والنازية. ومرةً أخرى لا يكتفى الدكتور المسيرى بدراسة أوجه التشابه على المستوى السياسى المباشر، ولا ينظر إلى هذه العلاقة، التى تؤكدها عشرات الوقائع العملية، بوصفها شذوذًا عن القاعدة أو أمرًا متناقضًا مع حادثة الإبادة، بل يرى أن

الصهيونية والنازية يمثلان تيارين أساسيين فى الحضارة الغربية، يجمع بينهما تماثل بنيوى فى المنطلقات الفكرية، وفى مفردات الخطاب، وفى الوسائل التى استُخدمت لتحويل الأفكار إلى واقعٍ ملموس.

وكان من شأن هذا السعى إلى دراسة الأبعاد الحضارية والمعرفية للظاهرة الصهيونية وعلاقتها بالنازية أن يقود، بطبيعة الحال، إلى إعادة النظر فى كثير من المصطلحات والمفاهيم المتصلة بالموضوع، والتى قد تؤدى إلى خلط بعض الحقائق أو تجاهل البعض الآخر، رغم ما يبدو عليها أحيانًا من «حياد» ظاهرى.

ويمكن القول إن هذه الخصائص التى يتسم بها منهج هذه الدراسة تجعل منها دراسة تأسيسية، شأنها فى ذلك شأن معظم كتابات المسيرى خلال السنوات الأخيرة. فهى تسعى إلى وضع نَموذجٍ تفسيرى، يتسم بقدر عالٍ من التجانس والتكامل والاتساق المنطقى الداخلى، من خلال رصد الظواهر والقرائن والتفاصيل، وتحليلها، واكتشاف ما بينها من عَلاقات.

وهذا النَّموذج التحليلى المركب يتجنب التعميم الشامل، الذى يقوم على شبكة من العلاقات السببية الجامدة أو القوانين العامة الصارمة التى تنطبق على كل الحالات فى كل زمان ومكان، ومن ثَمَّ؛ يهمل ما تتسم به الظاهرة موضوعُ البحث من ملامح خاصة محددة، كما يتجنب فى الوقت نفسه التخصيص المفرط، الذى ينظر إلى الظاهرة باعتبارها حالةً مطلقة لا مثيل لها من قبل ولا من بعد ولا تفسير لها إلا من داخلها، ومن ثَمَّ يعجز مثل هذا التعميم عن إدراك أبعاد الظواهر، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية والمعرفية، التى تجعلها جزءًا من سياقٍ عالمى أشمل.

ولا يدَّعى المسيرى أن هذا النموذج كفيلٌ بتفسير كل أبعاد الظاهرة، أو الوصول إلى القول الفصل الذى لا يدع مجالاً لقول بعده. فالواقع المادى الذى يتعامل معه واقعٌ مركب، ملئ بالثغرات والنتوءات والعناصر المبهمة، ومن ثَمَّ؛ لا يمكن اختزاله إلى عدد من القوانين البسيطة التى تتسم بالحتمية. وفى المقابل، يطرح مفهوم «الاجتهاد» كإطار

معرفي كلي نهائي، مما يعنى إمكان تفسير جوانب من الظاهرة، لا الظاهرة بكافة جوانبها، وإمكان التوصل إلى قوانين عامة تُردُّ إليها بعض العناصر، لا كلُّها.

واستناداً إلى هذا النموذج ينظر المسيرى إلى «الإبادة» باعتبارها إمكانيةً كامنة فى الحضارة الغربية الحديثة، تحققت بشكل غير متبلور فى لحظات متفرقة، ولكنها وصلت إلى صورتها النموذجية فى الإبادة النازية. كما يتناول تفصيلاً ما يتسم به التشكيل الحضارى الغربى من خصائص جعلت الإبادة احتمالاً كامنًا قابلاً للتحقُّق، وليس مجرد حادثة عرضية. وتتمثل أهم هذه الخصائص وأكثرها حسمًا فى الرؤية الغربية الحديثة للكون، والتى تطورت من خلال النسق المادى حتى أصبحت تتعامل مع الإنسان بوصفه مادةً وحسب، يمكن تنميطها وتوظيفها وفقًا لمدى نفعها. وهو الأمر الذى يعنى - فى الوقت نفسه - إمكان التخلص منها، بإبادتها مثلاً، عند انتفاء هذا النفع. وفى إطار هذه الرؤية «ظهرت الأخلاق النفعية المادية، التى تُعفى الإنسان من المسئولية الأخلاقية. فهى مستمدة من الطبيعة/ المادة ومن قوانينها المتجاوزة للعواطف والغائيات والأخلاقيات الإنسانية» (ص٢٧)، ومن ثَمَّ، لا مكان فيها للمفاهيم المتجاوزة أو القيم المطلقة، إذ «تذهب إلى أن من يملك القوة له الحق فى أن يوظف الآخرين لخدمة مصالحه» (ص٢٧)، دون أى اعتبار لعواطف أو أخلاق أو مفاهيم كلية.

ويرتبط بهذا العنصر أيضًا تزايد نزعات النسبية المعرفية، والتى انتهت بالفلسفة الغربية إلى «إنكار الكليات والميتافيزيقا وأى شكل من أشكال الثبات»، ومهَّدت الطريق إلى «انفصال الحقائق والعلم الطبيعى عن القيمة، والتجريب عن العقل. بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غائيات إنسانية أو أخلاقية، هدفًا فى حد ذاته» (ص٣١).

ثم ينتقل المسيرى إلى دراسة السياق الحضارى الألمانى الذى تمت فيه واقعة الإبادة، فيلقى الضوء على بعض العناصر الحضارية والسياسية والاقتصادية التى ساعدت على تحول الإبادة من إمكانية كامنة إلى حقيقة واقعة. وكان فى مقدمة هذه العناصر مفهوم «الشعب الألمانى العضوى»، الذى يتسم بصفات أبدية تتوارثها

الأجيال المتعاقبة بشكل حتمى، وتُضفى على العلاقة بين الفرد والشعب، من جهة، وبين الشعب والأرض التى يعيش عليها، من جهة أخرى - طابعًا عضويًا لا فكاك منه، ولا مكان فيه للآخر الذى لا ينتمى إلى هذا الشعب. ويرتبط بهذا المفهوم إلى حدٍّ كبير مفهوم «الدولة المطلقة»، التى يمكن للشعب العضوى أن يعبِّر من خلالها عن نفسه، والتى تؤدى بالضرورة - كما هو الحال مع مفهوم «الشعب العضوى» - إلى نفى خصوصية الإنسان الفرد، ومن ثَمَّ حريته، و "تهميش الفعل الأخلاقى الفردى والمسئولية الفردية» (ص٤٨).

ومن خلال تحليل واف للأسس الفكرية التى استندت إليها النازية، وللسياق السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى ظهرت فيه، يصل المسيرى إلى نتيجة مؤداها أن «الأطروحات الأساسية للنازية هى ذاتها الأطروحات الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتشكيل الإمبريالى الغربى» (ص٥٧)، وأن النازية هى التعبير النموذجى عن المُثُل العليا للحضارة العلمانية الغربية، بنزعتها المادية الصارمة، التى تجعل من المنفعة المادية معياراً للحكم على الواقع، بما ينطوى عليه ذلك من «نزع القداسة عن البشر كافة» (فى الشرق والغرب)، وتحويلهم إلى مواد استعمالية ليست لها قيمة مطلقة، ولا علاقة لها بأية معيارية» (ص٣٨). وكل ما فى الأمر أن النازية وضعت هذه المُثُل موضع التطبيق، بشكل أكثر تطرفًا وشمولاً ومنهجية عما كان سائداً من قبل.

وتعكس هذه النتيجة التى يخلُص إليها المسيرى واحداً من أهم معالم افتراق منهجه عن منهج سواه، ممن يُدينون، بأشد العبارات وأقذعها، ما ارتكبته النازية من جرائم، ولكنهم يحرصون فى الوقت نفسه على تبرئة القيم الغربية «المتحضرة» والمجتمعات الغربية «المتمدنة» من مسئولية الجُرم! إذ يؤكد المسيرى بشكل قاطع أن الإنسان الغربى «قام بعملية الإبادة النازية، وغيرها من عمليات الإبادة، لا بالرغم من حضارته الغربية وحداثته، وإنما بسببها!» (ص٢٥).

ويواصل المسيرى فى الفصول التالية تأصيل هذه النتيجة والتدليل عليها من خلال مناقشة بعض الإشكاليات التى تثيرها الدراسات المتعلقة بالإبادة النازية ليهود

أوربا، وأهمها تطبيق المعايير العلمية المتجرِّدة من القيم المطلقة على الإنسان والمجتمع الإنساني، والإيمان بالتفاوت بين الأعراق، وإصرار الغرب الاستعماري على حل مشاكل أوربا عن طريق تصديرها إلى خارجها. وهنا ساق المسيرى عدداً وفيراً من الأمثلة التى تؤكد أن «الإبادة النازية لليهود وغيرهم هى التحقُّق الكامل للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة» (ص٧٦).

و من الإشكاليات الأخرى التى عرض لها أيضًا إشكالية توظيف الإبادة لصالح الصهيونية، حيث تصبح الإبادة، تارةً، الحدثَ المحوريَّ فيما يُطلق عليه الصهاينة اسم «التاريخ اليهودى»، باعتبارها الشرَّ المطلق، والدليلَ الصارخ على عداء العالم لليهود وعلى «وَحْدة المصير» التى تجمع بين يهود العالم كافة. بينما تصبح، تارةً أخرى، ذريعةً لجرائم الدولة الصهيونية فى حق الفلسطينيين والعرب بصفة عامة، ومبرراً لاستمرار عملية الابتزاز، المتمثلة فى الحصول على التعويضات والتبرعات التى لا آخر لها من مختلف البلدان الغربية. ولا يفوت المسيرى هنا أن يكرِّر التأكيد على أن هذا كلَّه لا يقلل من جَسامة الجُرم النازى ضد اليهود وغيرهم، بل ويمضى إلى القول بأن إيضاح الحقيقة المركبة لما حدث «كفيل فى حد ذاته بإحباط محاولات توظيف الجريمة الغربية النازية لصالح الجريمة الصهيونية، التى تعتبر تجليًا آخر للحضارة نفسها وللنمط نفسه» (ص١٧).

وتُعدُّ مناقشة هذه الإشكالية مقدمة ضرورية لتناول قضية التعاون بين النازيين وبعض أعضاء الجماعات اليهودية وقيادات الحركة الصهيونية. ويستهل المسيرى عرضه لهذه الإشكالية ببحث الأصول الفكرية المشتركة بين النازية والصهيونية، والتى تتمثل فى الإيمان بفكرة «الشعب العضوى» الذى تربط بين أفراده روابطُ أزلية، والإيمان بفكرة «النقاء العرْقى» وتفوق جماعة بشرية ما على ما عداها، ثم النزوع إلى تمجيد القوة، وإسقاط القيمة الأخلاقية، وإضفاء القداسة على الدولة. ثم ينتقل بعد ذلك إلى دراسة أوجه التعاون العملى المباشر بين النازيين والصهاينة، وفى مقدمتها التعاون فى مجال نقل أعداد من يهود ألمانيا إلى فلسطين، والذى كانت اتفاقية «الهعفراه» بين القادة النازيين والصهاينة بمثابة التجسيد المؤسَّسى له.

ومما له دلالة فى هذا الإطار أن عملية النقل هذه لم تكن بأية حال نقيضًا لعملية الإبادة، فكلتاهما تَصْدُران عن الإيمان بضرورة التخلص من يهود أوربا، إذ ينظر إليهم النازيون باعتبارهم «فائضًا بشريًا طفيليًا لا نفع له» ينبغى القضاء عليه أو إلقاؤه خارج أوربا، بينما يرى الصهاينة أن اليهود يمثلون عنصرًا غريبًا داخل النسيج الأوربى، وأن استمرار وجودهم فى أوربا هو جذْر «المشكلة اليهودية»، ومن ثَمَّ؛ ينبغى إفراغ أوربا منهم. وما دام الهدف واحدًا؛ فلا يهم بعد ذلك أن يتحقق من خلال «النقل» أو «القتل»!

ويعود المسيرى بعد ذلك إلى التأكيد على الفكرة الأساسية، التى تشكل عَصَب دراسته، وهى أن النازية والصهيونية هما نتاج نفس الحضارة الغربية الحديثة. ومن ثَمَّ فوجود عناصر مشتركة بينهما على المستوى الفكرى والعملى ليس أمرًا مستبعدًا، بل ربما كان نتيجة منطقية لا مفر منها.

ويختتم المسيرى كتابه بملحق يعرض فيه، بشكل مفصل، عددًا من المفاهيم والمصطلحات التى استند إليها فى دراسته. وتُعد عملية تعريف هذه المصطلحات وتحديد نطاقها الدلالى أمرًا لا غنى عنه لاستكمال فهم أبعاد الظاهرة النازية ووضعها فى سياقها الحضارى والتاريخى، ولكنها تشكل فى ذات الوقت أحد عناصر التأسيس الفكرى الذى ينصرف إليه جُلُّ اهتمام المسيرى منذ البداية.

ويبقى فى النهاية أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى يقدم دراسته طامحًا أن تكون جزءًا من اتجاه فكرى متميِّز، ينطلق من الخصوصية الحضارية والمعرفية العربية والإسلامية إلى الإسهام فى الحضارة الإنسانية، دون أن يحصر هدفه فى مجرد السعى إلى اللحاق بالآخر الغربى، وهو الاتجاه الذى يصفه الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل، فى تقديمه للكتاب، بأنه «يجعل من العودة إلى النفس مقدمةً ضرورية للعودة من الغياب إلى الحضور التاريخى الحىِّ والفعَّال».

*

العَقدُ الصَّامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية

أحمد صدقى الدجانى *

منذ انتظام الفكرة الصهيونية فى حركة بانعقاد المؤتمر الصهيونى الأول عام ١٨٩٧ فى بال بسويسرا، وإعلانها برنامَجَها الذى استهدف فلسطين باستعمار استيطانى يهودى - ما أكثرَ ما أشارتَ الأحداث الجارية فى الدائرة العربية ودائرة الحضارة العربية الإسلامية إلى العلاقة القائمة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وما أكثرَ ما ألحَّ السؤال حول ماهية هذه العلاقة وطبيعتها وأسسها وأهدافها.

«العَقْد الصامت» هو المصطلح الذى يطرحه د. عبد الوهاب المسيرى للدلالة على هذه العلاقة، محاولةً من جانبه «تسميةَ شىء كامن مهم متضمَّن، لم يسمِّه أحدٌ من قبل»، على حد قوله. وقد أفرد لشرح هذا المصطلح مكانًا فى الباب الأول من **الموسوعة** «الصهيونية: إشكاليات وموضوعات أساسية».

أول ما يستوقفنا فى هذه المحاولة عنايتُها بـ «المصطلح»، انطلاقًا من إدراك أهمية المصطلح فى العمل العلمى: ضبطًا وتحديدًا، ووعيًا بخطورة استخدام «المصطلح المتحيز» الذى يُخلُّ بالعمل العلمى ويهدف إلى التضليل وسرقة الوعى. وعبد الوهاب المسيرى هو محرر دلك الكتاب الذى صدر عن «إشكالية التحيز»، وصاحب فكرة الندوة التى انعقدت لبحث هذا الموضوع عام ١٩٩٢ بالقاهرة.

يستوقفنا فى هذه المحاولة أيضًا أنها تحثُّنا على التفكر فى هذه العلاقة القائمة بين

---

* كاتب ومفكر فلسطينى مقيم القاهرة.

الحضارة الغربية وقُوى الهيمنة «القارونية» التى تسيطر عليها وتتحكم فى دائرتها، من جهة، وبين الحركة الصهيونية التى ظهرت فى ظل تلك الحضارة، وعبَّرت عن المدرسة العنصرية الاستعمارية الاستيطانية فيها، ووضعت نفسها فى خدمة تلك القوى القارونية، ونُصْبَ عينها أن تصبح شريكًا لها، من جهة أخرى. ولافتٌ أنه كلما أعطينا هذا التفكر فى هذه العلاقة حقه، وأعملنا فكرنا فيها، بدا لنا توفيقُ صاحب **الموسوعة** فى اجتهاده فى طرح هذا المصطلح.

* * *

إذا كان «العقد» عبارةً عن اتفاق بين طرفين يلتزمان بمقتضاه تنفيذَ بنوده؛ فإن «العقد الصامت»، كما يشرحه عبد الوهاب المسيرى، عقدٌ ضمْنىٌّ غير مكتوب، لا يتم الإفصاح عنه أو التصريح به. وهذا العقد هو «فى أغلبَ الأحيان غير واع، ومع هذا فهو يعبِّر عن نفسه من خلال سلوك الأفراد والجماعات والمؤسسات»، ومنه تستمد السلطة الحاكمة شرعية وجودها واستمرارها فى مجتمع إنسانى ما، وهو ينطلق من «مقولات أوَّلية قَبْلية (بتسكين الباء) يؤمن بها أعضاء هذا المجتمع».

إن فهم ماهية العلاقة بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وكيفية إبرام هذا «العقد الصامت» بينهما، يقتضى منا استذكارَ قصة ظهور «الفكرة الصهيونية» فى ظل الحضارة الغربية، وهى قصة بدأت قبل ظهور الحركة الصهيونية بثلاثة قرون. وقد عرضناها فى بحثنا عن «الصهيونية» الذى نشرناه فى كتابنا **مستقبل الصراع العربى الصهيونى**. وقد أوضحنا فيه أن «الصهيونية - على صعيد الفكر - فكرة غربية استعمارية عنصرية، دعت إلى اصطناع قومية لليهود وإقامة دولة لهم فى فلسطين العربية يتجمعون فيها على أساس استعمارى استيطانى، بالتعاون مع قوى الاستعمار الغربى». وقد انطلقت هذه الفكرة فى دعوتها هذه من الزعم بأن اليهود أينما كانوا يشكلون «شعبًا» واحدًا، وأنهم غير قابلين للاندماج فى الشعوب التى يعيشون بين ظَهْرانَيْها، وهذا ما يجعلهم هدفًا دائمًا لاضطهاد هذه الشعوب فى كل زمان ومكان. كما انطلقت من الزعم بأن اليهود كشعبٍ لهم

تاريخ متصل فى فلسطين انقطع لفترة مائتين وألف من السنين، كانوا خلالها يتطلعون إلى العودة. كما أوضحنا أن ظهور هذه الفكرة بدأ فى الغرب الأوربى الحديث خلال القرن السادس عشر الميلادى حين تضافرت حركة «النهضة الأوربية» وحركة «الإصلاح الدينى البروتستانتى» وحركة «الكشوف الأوربية» لإرساء التاريخ الأوربى الحديث. وجاء تبلور هذه الفكرة من خلال تفاعل أفكار الهيمنة الاستعمارية والسمو القومى والتفوق العنصرى فى الغرب الأوربى على مدى ثلاثة قرون.

كما شرحنا أيضًا فى هذا البحث كيف كان من النتائج الواضحة للبروتستانتية ظهورُ الاهتمام الغربى بتحقيق النبوءات التوراتية المتعلقة بنهاية الزمان، وتردد الحديث عن «العصر الألفىِّ السعيد» المستند إلى الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذى سيقيم مملكة الله فى الأرض لتدوم ألف عام، وتتالى ظهور علماء لاهوت بروتستانت تحدثوا عن أمة يهودية وبعث يهودى، وعن كون فلسطين وطنًا لليهود، وركزنا على انتشار هذه الأفكار فى الجزر البريطانية خاصةَ. كما شرحنا كيف كان من النتائج الواضحة للكشوف الجغرافية الأوربية بدءُ الاستعمار الأوربى التجارى، الذى تطور بفعل عوامل أخرى إلى حركة استعمارية واسعة، بلغت ذروتَها فى القرن التاسع عشر مع حدوث الانقلاب الصناعى فى أعقاب الانقلابينَ التجارى والآلى، مما أدى إلى تسلط أفكار الهيمنة الاستعمارية على دول أوربا، ومنها إنجلترا التى برز فيها اهتمام خاص بفلسطين وبفكرة عودة اليهود إليها لأسباب تجارية. وشرحنا كيف تنامى الاهتمام الأوربى بفلسطين بسبب موقعها المهم بالنسبة لطرق التجارة الدولية، وبروز فكرة استعمارها استيطانيًا باليهود، ثم كيف تضاعف هذا الاهتمام مع نشوء ما عُرف فى أوربا بالمسألة الشرقية، التى جرى تعريفها باللغة الاستعمارية بأنها «مشكلة ملء الفراغ الذى ولَّده الانحسار التاريخى التدريجى للدولة العثمانية عن الحدود التى بلغتها فى أوْج توسعها». وقد بلغ التنافس أوْجَه بين إنجلترا وفرنسا - القوتين الاستعماريتين الكُبْرَيين فى القرن الثامن عشر - على مد نفوذهما إلى قلب الوطن العربى، وبادر بونابرت، حين غزا مصر وفلسطين وارتد أمام أسوار عكا، إلى مخاطبة يهود فرنسا مقترحًا عليهم إقامة دولة يهودية فى

فلسطين، ولم تلبث أن تبلورت الفكرة الصهيونية فى المخططات الاستعمارية الفرنسية فى القرن التاسع عشر. وحدث الأمر نفسه فى المخططات الاستعمارية البريطانية فى الفترة نفسها، وامتلأت وزارة الخارجية البريطانية بمعتنقى الفكرة الصهيونية. ولم تلبث المخططات الاستعمارية الأوربية عامة أن تبنت فكرة توطين يهود أوربا فى فلسطين، وإقامة دولة لهم تكون قاعدةً استعمارية.

هكذا عمل الاستعماريون الأوربيون الذين بلوروا الفكرة الصهيونية على توظيف المعتقدات اليهودية لإقناع يهود أوربا بفكرة «عودتهم» إلى فلسطين وإقامة دولة لهم فيها. وهكذا شهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر تطوراً فى مفهوم «المسيح اليهودى»، تمثل فى فتاوى ربَّانيِّى اليهود التى قررت ضرورةَ هجرة أعداد كبيرة من اليهود إلى فلسطين لاستعمارها، كخطوة على طريق تحقيق «مملكة الخلاص» وظهور «المخلِّص». وألبس هؤلاء الاستعماريون الأوربيون - ومنهم يهود - الفكرةَ الصهيونية الثوبَ القومى، فى وقت شهد ازدهار الفكرة القومية فى أوربا، ومن ثَمَّ عملوا على اصطناع قومية خاصة لليهود. وحين انحرف بعض المفكرين الأوربيين بفكرة القومية، ونادوا بالسمو القومى والتفوق العنصرى - انساقت الفكرة الصهيونية مع دعاواهم، وسقطت فى مهاوى العنصرية مردِّدةً مقولة «شعب الله المختار».

* * *

يبين عبد الوهاب المسيرى، هو يشرح هذا العقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، أن هناك أسبابًا عديدة جعلت الفكرة الصهيونية «غير قادرة على التحقق»، من أهمها «أن دعاة الفكر الصهيونى كانوا من الصهاينة غير اليهود، أو من أعداء اليهود، مما جعل المادة البشرية المستهدفة (أى اليهود) ترفض الدعوة إلى استيطان فلسطين. كما أنه لم تكن هناك أية أُطُر تنظيمية تضم كل الجماعات اليهودية. وعلاوةً على هذا كان هناك يهود الغربِ المندمجون الذين كانوا يرون أن المشروع الصهيونى يهدد وجودهم ومكانتهم وكلَّ ما حققوه من مكاسب». وجاء تيودور هرتزل «ليحل كل هذه الإشكاليات» بوضع هذا العقد الصامت «استناداً

للصيغة الصهيونية الشاملة، التى نبعت من صميم الحضارة الغربية ومن تاريخها الفكرى والاقتصادى والسياسى»، وبتأسيس المنظمة الصهيونية إطاراً تنظيمياً يمكن من خلاله «توقيع العقد الصامت، وفرض الصيغة الصهيونية الشاملة على الجماهير اليهودية». كما أن هرتزل «طوَّر الخطاب المراوغ الذى جعل من الممكن إرضاء مختلف قطاعات يهود العالم الغربى فى غرب أوربا وشرقها».

لقد جاء تيودور هرتزل (١٨٦٠ـ١٩٠٤) لينشر عام ١٨٩٦ كتاب **الدولة اليهودية** مضمِّنًا إياه «محاولة إيجاد حل عنصرى للمسألة اليهودية». وتلقفه وليام هشلر (١٨٤٥ـ١٩٣١) ـ القَسُّ الإنجيليكانى الملحق بالسفارة البريطانية فى ڤيينا ـ وعاونه فى عقد المؤتمر الصهيونى الأول فى بال عام ١٨٩٧. وصاغ هرتزل شعارات الحركة الصهيونية: «نحن الشعب» و «فلسطين وطننا التاريخى الذى لا يُنسى». ووضع خطة لتحقيق المشروع الصهيونى، وحولها المؤتمر إلى برنامج سياسى، وقاد التحرك الصهيونى مع قوى الاستعمار الغربى ـ وبخاصة فى بريطانيا ـ لتنفيذ هذا البرنامج. ووضعت الحركة الصهيونية نُصبَ عينيها، بعد انعقاد مؤتمرها الأول، القيامَ بمهامٍّ ثلاث هى: استعمار فلسطين، ومحاولة إيجاد شعب يهودى واحد متجانس، وإنشاء حركةٍ تكون بمثابة رأس الرمح فى البرنامج الصهيونى الاستعمارى. وتضمن هذا البرنامج تشجيع الاستعمار اليهودى فى فلسطين، وتأسيس منظمة تربط يهود العالم عن طريق مؤسسات محلية أو دولية طبقًا لقانون كل دولة، وتقوية الشعور القومى اليهودى، والحصول على موافقة حكومية لبلوغ الأهداف الصهيونية، وصولاً إلى «إنشاء وطن للشعب اليهودى فى فلسطين يحميه القانون».

وباشرت الحركة الصهيونية تهجيرَ يهود أوربيين إلى فلسطين، التى كانت ما تزال جزءاً من الدولة العثمانية، واستغلت هذه الحركة ما كانت تعانيه الدولة من فساد إدارى لتمكِّن آلاف اليهود من التسلل. وكثَّف هرتزل فى هذه المرحلة جهوده الدبلوماسية للحصول على «براءة» تضمن أى كيان صهيونى يقام فى فلسطين، فحصل على نوع من الاعتراف الأوربى بالمنظمة الصهيونية العالمية، رغم معارضة يهود غير صهاينة رأوا فى الصهيونية خطراً عليهم فى أوطانهم. ويذكر عبد الوهاب

المسيرى أن هرتزل استخدم مصطلح «البراءة» فى جوابه عن طلب القيصر دلهلم الثانى أن يلخص له مطالب الصهيونية.

إن هذه «البراءة» أبرمت هذا العقد الصامت، الذى يحدده عبد الوهاب المسيرى بأنه «عقد بين المنظمة الصهيونية (كمتحدث غير منتخب باسم يهود شرق أوربا وغربها) وبين العالم الغربى (بما فى ذلك المعادون لليهود). وهو تفاهم ضمنى بين يهود غرب أوربا ويهود اليديشية. تتعهد الحركة الصهيونية بمقتضى هذا العقد بإخلاء أوربا من يهودها (أو على الأقل من الفائض البشرى اليهودى) وتوطينهم فى منطقة خارج هذا العالم الغربى (داخل «دولة وظيفية»)، ويتحقق نتيجةً لذلك أن يؤسِّس هؤلاء المستوطنون فى موقعهم الجديد قاعدةً للاستعمار الغربى، وتتعهد الصهيونية بتحقيق مطالب الغرب ذات الطابع الاستراتيجى، بما فى ذلك الحفاظ على تفتُّت المنطقة العربية». هذا فضلاً عن أهداف أخرى تمكن الصهيونية من التحكم فى اليهود، وتخلُّص العالم الغربى من نسبة كبيرة منهم.

ويلاحظ المسيرى أن هذا العقد لم يلتفت إلى مشكلة شعب الأرض المستهدفة وكيفية حلها، بل عَمَدت الحركة الصهيونية إلى زعم أن «فلسطين أرض بلا شعب»، منكرةً وجودَ شعب تمتد جذوره فى وطنه إلى فجر التاريخ الإنسانى. وقد جاء استهداف طَرَفَىْ العقد فلسطينَ لعدة أسباب، فى مقدمتها: موقع فلسطين فى قلب دائرة الوطن العربى، وفى موقع استراتيجى من دائرة العالم الإسلامى والحضارة العربية الإسلامية.

جعل طرفا العقد، الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، همَّهما أن ينفِّذاه على أرض الواقع. وهكذا شهد القرن العشرون الميلادى أحداثًا كثيرة قدمت أمثلة واقعية عليه فى مراحل الغزوة الصهيونية المتتالية لفلسطين، تسللاً وتغلغلاً، وغزواً وتوسعًا ـ والتعبير لجمال حمدان، وقد شرحناه فى كتابنا **ماذا بعد حرب رمضان**. وقد رأينا كيف مارست دول أوربا الاستعمارية ضغوطًا على الدولة العثمانية لتمكن الصهيونية من التسلل إلى فلسطين فى مطلع القرن، وكيف عملت الحركة الصهيونية طابوراً خاصًا لهذه الدول إبَّان الحرب الأولى (١٩١٤ـ١٩١٨). ورأينا

كيف أصدرت بريطانيا يوم ٢/ ١١/ ١٩١٧ «تصريح بلفور»، الذى مثَّل اعترافًا رسميًا بريطانيًا بالهدف الصهيونى الخاص بتحويل فلسطين إلى «وطن قومى لليهود»، والتزامًا بريطانيًا رسميًا بالتعاون مع المنظمة الصهيونية العالمية لتحقيق هذا الهدف. وكان هدف بريطانيا استعمارَ فلسطين واغتصابَها، وإيجادَ قاعدة استعمارية استيطانية فيها تفصل مشرق الوطن العربى عن مغربه، وتمكن بريطانيا من الهيمنة على المنطقة.

تتالت الأمثلة الواقعية على هذا العقد الصامت فى فلسطين إبَّان فترة ما بين الحربين، وأثناء الحرب العالمية الثانية التى شكلت خلالها الحركة الصهيونية «الفَيْلقَ اليهودى» ليحارب مع الحلفاء. ورأينا كيف مكَّنت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية - التى أصبحت قائدةَ الاستعمار الغربى بعد الحرب - الحركةَ الصهيونية من إقامة دولة إسرائيل فى فلسطين عام ١٩٤٨، ورأينا كيف تصرفت فرنسا وبريطانيا و«إسرائيل» فى العدوان الثلاثى على مصر العربية عام ١٩٥٦، وما قامت به «إسرائيل» لصالح المخططات الأمريكية فى المنطقة ولمصلحتها عام ١٩٦٧. وقد كشفت الوثائق البريطانية عن نظرة ونستون تشرشل أحد رموز الاستعمار الغربى فى الخمسينيات إلى دور «إسرائيل» فى الضغط على مصر لتقبل بالشروط البريطانية. والأمر نفسه كشفته الوثائق الأمريكية فى الستينيات وما بعدها. وقد جاء تجسيد «العقد الصامت» صارخًا فى الاتفاق الاستراتيجى الأمريكى الإسرائيلى عام ١٩٨١ الذى استهدف فلسطينَ والدائرةَ العربية والدائرةَ الإسلامية. وهكذا عبَّر العقد عن نفسه - كما يقول عبد الوهاب المسيرى - «من خلال مذكرات تفاهم، واتفاقيات عسكرية واستراتيجية، ودعم عسكرى ومالى وسياسى فعلى».

* * *

لقد واجه طرفا العقد مقاومةً قوية استمرت هى الأخرى فى مراحل نضال الشعوب المستعمرة من أجل التحرُّر فى الدائرتين العربية والإسلامية. ولا تزال هذه المقاومة مستمرة. وقد برزت بفعلها أسئلةٌ عن مستقبل القاعدة الاستعمارية والاستيطانية الصهيونية، وعن مدى صواب استراتيجية العَداء الغربى للعروبة

وحضارة الإسلام، وعما تسببه الصهيونية العنصرية من تداعيات تهدِّد يهوداً كثيرين، فضلاً عن الشعوب العربية والإسلامية المستهدفة أساسًا بهذا العقد الصامت.

وتضع هذه المقاومة نُصبَ عينيها إلغاءَ هذا العقد الصامت، والوصولَ باليهود إلى نبذ الصهيونية، والوصولَ بشعوب الحضارة الغربية إلى التغلب على «القارونيين» المهيمنين عليها، وتبني حوار الحضارات وتعاونها على البر والتقوى.

*

الموسوعة .. وتفكيك الأسطورة !

كميل حبيب *

مع بداية شهر يوليو من عام ٢٠٠٠م، شهدت العاصمة المصرية (القاهرة) مؤتمرين متوازيين. وبينما كان يدعو المؤتمر الأول إلى تطبيع العلاقات العربية مع إسرائيل، بدا المؤتمر الآخر معارضًا لهذا التطبيع. وفى الوقت الذى أقام مناصرو أحزاب المعارضة المصرية تجمُّعات حاشدة داسوا فيها أعلامًا إسرائيلية وأمريكية، افتتح مؤتمر «التحالف الدولى من أجل السلام العربى-الإسرائيلى»، بمشاركة وفود مصرية وفلسطينية وأردنية وإسرائيلية تريد حضَّ الحكومة الإسرائيلية الجديدة على تنشيط عملية السلام، توصُّلاً إلى إقامة علاقات طبيعية بين العرب وإسرائيل.

هذه الضجة التى شهدتها القاهرة تدل على اتساع رقعة النقاش على الساحة العربية بين من يرى استحالة السلام مع الدولة الصهيونية، ومن يعتقد أن الوقت قد حان للبدء بإجراءات بناء الثقة بين العرب والإسرائيليين. هذا الجدال هو بالفعل نقاش بين دعاة التطبيع مع الكيان الاستيطانى الصهيونى، باعتباره كيانًا سياسيًا طبيعيًا مثل الكيانات السياسية الأخرى، وبين من يفسر التردِّى الحاصل على الساحة العربية وكأنه نتيجة لمؤامرة يهودية عالمية. والحقيقة أن كلا التفسيرين يعانيان قصوراً فى كيفية التعاطى مع الواقع الإسرائيلى؛ لأنهما ينطلقان من مسلَّمات مُزمِنة وحائرة بين نقيضين متطرفين، يتجاذبهما التفاؤل المُفْرِط أو

---

* أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية.

التشاؤم المزمن. مثالٌ على ذلك: أن «لاءات» الخرطوم الشهيرة عقب حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧ جاءت لقطع الطريق عن كل من بدأ يرى فى وجود إسرائيل حقيقة واقعة. خلاصة القول أنه فى خضم الصراع العربى-الإسرائيلى، انتقلت «المنطقة الرمادية» من الساحة العربية، والمقصود هنا بالمنطقة الرمادية حالة الحوار الهادئ والعلمى والمنهجية التفسيرية للاستفادة من دروس الماضى، ولتصحيح المسارات الخاطئة.

إن مشهد الجدال الدائم على الساحة العربية بين «القتال» و «الاستسلام» - أو بين «الوطنية و «العمالة» - قد دفع بأصحاب القرار فى العالم العربى إلى القبول بأمور كانوا - هم أنفسُهم - يرفضونها بالأمس، نظراً لغياب أية رؤية مستقبلية لتحقيق مصالح الأمة. فبينما كانت مصافحة أىٍّ إسرائيلى فى أىِّ مؤتمر دولى تعتبر عملاً خيانيًا فى الخمسينيات والستينيات، أضحى السباق على عقد الصلح المنفرد مع إسرائيل فى التسعينيات يعبِّر فى نظر الكثيرين عن نوعٍ من السياسة الواقعية. وهكذا كُتب على الأمة العربية أن تلهث وراء تعاستها تحتَ شعار «لا خيار آخر لدينا». بتعبير آخر: إن الإفلاس العقلى، وغياب التحليل العلمى، والمواقف الارتجالية - قادتنا، شعوبًا، وحكَّامًا، إلى تذوُّق طعم الهزيمة أكثر من مرة. من جهته، يعزو الدكتور عبد الوهاب المسيرى قصور الخطاب التحليلى العربى إلى عدة أسباب، تنطوى - كلُّها أو معظمها - تحت سبب واحد، وهو غياب النموذج التفسيرى الاجتهادى المركب، الذى لا يتبنَّى المسلَّمات القائمة، ولا يستبعد أيًا من عناصر الواقع بقدر الإمكان، ويسترجع الفاعل الإنسانى ككيان مركب لا يمكن ردُّه إلى عنصر مادى أو روحى واحد أو اثنين.

تُقسَّم هذه القراءة النقدية لـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** إلى قسمين رئيسيين. يعالج القسم الأول الإطار المنهجى العام **للموسوعة**، مبينًا نماذجها الفكرية العريضة وأهدافها العامة. ويسلِّط القسم الثانى الضوء على الشروح الجديدة للموسوعة، خاصةً فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين اليهود واليهودية والصهيونية. وأخيراً، يعول القسم الثالث على أهمية **الموسوعة**، متضمنًا بعض

التوصيات التى لابد منها لاستنهاض الخطاب العربى إلى درجة من الوعى، يتطلبه صراعنا الحضارى الطويل مع الصهيونية والصهاينة.

* * *

أولاً: فى المنهجية

هذه أول موسوعة عن اليهود واليهودية والصهيونية كتبها وأعدها مؤرخ غير يهودى، بل مواطن عربى مؤمن بعروبته وبكل قيمها الإنسانية. فى الأساس، توفِّر هذه **الموسوعة** منهجية صارمة يستفيد منها طلاب علم السياسة، خاصةً أولئك الذين لم تتوافر لهم الفرصة للدراسة فى الجامعات الغربية، حيث يعتبر علم المنهجية الأساسَ فى عملية التفكير الاجتماعى السليم. فحوار «الطُّرْشان» وضياع الهدف التحليلى ينشآن عادةً فى ظل غياب المنهجية. وإنه لعملٌ جبار أن يلاحظ الباحث العلاقة العضوية بين المنهجية التى اختارها لعمله، وكل الدراسات الاجتماعية والتاريخية عن الجماعات اليهودية. فالدكتور المسيرى مُحقٌّ إلى أبعد الحدود فى قوله: «لا يمكن كتابة التاريخ بدون نموذج. فى الواقع لا يَمكن بدون نموذج كتابة أى شىء سوى قائمة المشتريات من البقال!».

فى البداية، يبيِّن الدكتور المسيرى أسباب القصور فى الخطاب التحليلى العربى للصراع مع إسرائيل على النحو التالى:

١ - النظر إلى الجماعات اليهودية فى كل زمان ومكان باعتبارهم كُلاًّ متماسكًا، له قانونه الخاص.

٢ - استبعاد الأبعاد المعرفية - الفكرية والدينية والحضارية - للظواهر اليهودية، وتسييس الخطاب التحليلى العربى بشمل متطرف.

٣ - النظر إلى الفكر الصهيونى كمجموعة أفكار صهيونية لا يربطها رابط، وليست جزءاً من أيديولوجية مترابطة متكاملة.

٤ ـ إهمال بعض الدراسين خصوصيةَ الظاهرة الصهيونية ـ الإسرائيلية من حيث إنها ظاهرة استيطانية، والتعامل معها ومع إسرائيل كالتعامل مع أى كيان سياسى آخر.

٥ ـ النظر إلى قوة إسرائيل من منظور «لا حول لنا ولا قوة»، وقبول مقولة إن العدو الصهيونى هو السوبرمان الذى لا يُقهر. وبالتالى، فإن السلام قد يجرُّ الويلاتِ على الدولة الصهيونية، ويؤدى إلى انهيارها من الداخل!

٦ ـ إهمال الخطاب العربى مسألةَ الرؤية الصهيونية، وإسقاطها كظاهرة اجتماعية تاريخية مركبة. وبالتالى، التعامل مع الأفعال الإسرائيلية بحسب ظروفها المادية البحتة. أما نتائج هذا الإهمال فتظهر فى سقوط المحلِّل فى عملية اختزالية، باعتماده ما ورد فى الكتب المقدسة لليهود، أو الأخذ بتصريحات القادة الإسرائيليين كنموذج تفسيرى لسلوك اليهود، كلُّ اليهود.

ويعزو المسيرى ميلَ المحلِّلين إلى تبنى هذا النوع من النماذج الاختزالية إلى الأسباب التالية:

أولاً: من الناحية النظرية، يعود شيوع النماذج الاختزالية فى التحليل إلى أن العقل الإنسانى يبحث عن صيغة بسيطة لتفسير كل شىء، وبهذا تصبح الجزئيات ـ أو الجزء ـ مقولةً عامة، والفَرَضيات حقائقَ ثابتة، والخبر الإعلامى الساخن مصدراً أساسيًا للمعرفة. من ناحية أخرى، إن صعوبة عملية التفكيك والتركيب تبعث فى الإنسان ميلاً إلى البحث عن صيغة بسيطة، تدفعه إلى الادعاء أن بإمكانه تفسيرَ كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

ثانيًا: من الناحية العملية، إن شيوع النماذج الاختزالية، خاصةَ «التآمرية» منها، يعود أيضًا إلى وجود خصائص مرتبطة بواقع أعضاء الجماعات اليهودية. من هذه الخصائص نذكر: النزعة الانعزالية فى الدين اليهودى، والنجاح المالى الذى حققه بعض اليهود فى المجتمعات الغربية، وقوة اللوبى الصهيونى وتأثيره الكبير على السياسة الخارجية الأمريكية فى الشرق الأوسط.

وفى رأينا، لو لم يكن هناك قصور فى الخطاب التحليلى العربى فى حقل الدراسات اليهودية والصهيونية، لما كانت ثمة هزائم عربية على مدى الصراع - الإسرائيلى، ولما كانت هذه **الموسوعة**.

الدافع الرئيسى الثانى وراء إعداد هذه **الموسوعة** يعود إلى وجود فراغ تحليلى فى دراسة أعضاء الجماعات اليهودية، فى سياقاتهم التاريخية والاجتماعية، دون مواقف متحيزة ومسبقة. والإنجاز الحقيقى يكمن فى قدرة المحلِّل العربى على أن ينأى بنفسه عن أمنياته، ويعرض عمله الموسوعى بشكل شامل وموضوعى. فكل ما كتب من موسوعات متخصصة فى تراث أعضاء الجماعات اليهودية والعقيدة اليهودية، لم يفصل بين التاريخ والتلمود، أو بين الواقع التاريخى - الاجتماعى والنصوص الدينية. أضف إلى ذلك، أن هذه الموسوعات - حتى تلك المتخصِّصة فى الصهيونية وإسرائيل - أتت مليئة بادعاءات عنصرية ومنحازة للدولة العبرية. أما بالنسبة للإسهامات العربية؛ فلا يوجد معجم عربى واحد يختص بتفكيك مصطلحات الصراع العربى - الإسرائيلى، الأمر الذى اضطر معه الباحث العربى للاعتماد على دراسات صهيونية داعمة لدولة إسرائيل.

الدافع الأخير الكامن وراء إعداد هذه **الموسوعة** يعود إلى شيوع كلٍّ من الخطاب العملى، بشقيه التعبوى - الدعائى والقانونى، والخطاب الأخلاقى الذى لا يحمل أية قيمة تحليلية. لقد عانى العرب - أكثر من غيرهم من شعوب الأرض - من الخطاب الدعائى الذى أوصلهم إلى مشارف تل أبيب! أما المرافعات القانونية الفاضحة للممارسات الإسرائيلية، فلم تكن لها أية إسهامات تذكر فى تعزيز الصمود العربى، وفى تغليب الحق العربى على مفهوم وواقع القوة الإسرائيلية. أخيراً، لقد أثبتت التجارب أن الخطاب الأخلاقى لا علاقة له ببنية ومسار العلاقات الدولية. فالتشديد على أهمية القانون الدولى والدبلوماسية وقضايا حقوق الإنسان، لم تمنع نشوب الحرب العالمية الثانية!

ما المطلوب إذن؟ المطلوب هو دراسة الآخر دراسةً معمَّقة وشاملة، حتى لا نبقى أسرى الشعارات التى أراحتنا من عناء التفكير، وأوصلتنا إلى حالة التكفير! وإذا

كان التحديد شرطًا مسبقًا للوضوح، فصراعنا مع الكيان الصهيوني يستدعي تفكيك الكثير من المقولات والمسلَّمات التي تعاملت مع اليهود، كلُّ اليهود، كوحْدة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان. فالصراع مع العدو كما يقول الدكتور المَسيريَ «مركَّب وطويل»، والدولة الصهيونية ليست مؤامرة عالمية بدأت مع بداية الزمان، وإنما هي قاعدة عسكرية واقتصادية وثقافية وسكانية للاستعمار الغربي، والصراع معها إنما هو جزء من المواجهة العامة مع الحضارة الغربية الغازية.

من هذا المنطلق استحدث الدكتور المسيري نموذجًا مركبًا، منفتحًا وتعدديًا، متماسكًا وفضفاضًا، وتفاؤليًا بإمكانية الوصول إلى الحقيقة. أما أهمية هذا النموذج فيمكن إيجازها على النحو التالي:

١ ـ إنكاره للأحادية السببية.

٢ ـ اعترافه بالاستقلال النسبي للأجزاء كمواد دلالية في خدمة الحقيقة الكلية.

٣ ـ دراسته للوقائع ووضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي والديني، مما ساعد على تفسير الكثير من الظواهر اليهودية بشكل بعيد كل البعد عن مقولتي «المؤامرة اليهودية العالمية» و«اليهودي الشرير».

٤ ـ مساعدته على زيادة فهمنا لعمق الصراع مع العدو الصهيوني، ومدى ارتباط هذا الأخير بالاستعمار الغربي.

وتتمحور **الموسوعة** حول ثلاثة نماذج رئيسية، لكلٍّ منها مستواه التعميمي، وسياقاته المتعددة، ومستويات فعاليته. هذه النماذج هي التالية:

أولاً: نموذج الجماعات الوظيفية، الذي يدرس دور الجماعات اليهودية كأعضاء في مجتمعات متنوعة، لكلٍّ منها ظروفه التاريخية وحدوده الجغرافية. وهنا تبرز أهمية علم الاجتماع في تحليله لأوضاع الأقليات، واليهود منهم، دون الوقوع في الخطأ الشائع؛ أن ما يحدث لليهودي في مجتمع ما يحدث لكل أعضاء الجماعات اليهودية في كل المجتمعات. وعليه، أي من خلال هذا المفهوم، يمكن إدراك

الاستمرارية بين المفهوم الغربى لليهود باعتبارهم جماعات وظيفية، وبين الرؤية الغربية للدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية خادمة للاستعمار الغربى، وحليفًا استراتيجيًا له.

ثانيًا: نموذج الرؤية العلمانية الشاملة، وارتباطه بالإمبريالية كظاهرة عالمية، ومدى تأثير ذلك الارتباط فى هذا السياق. ثم دراسة هذا النموذج، ابتداءً من عصر النهضة، وما تضمن من عمليات تحديث وتغريب مرتبطة عضويًا بظهور الدولة العلمانية المركزية، وعصر الاستعمار والإمبريالية. إن أهمية هذا النموذج تكمن فى محاولته دراسة الجماعات اليهودية فى سياق التشكيل الحضارى الإمبريالى الغربى. فاليهودى هنا هو الإنسان الغربى الحديث، ما يحدث له من عمليات اندماج وعلمنة - وما بينهما، من محاولات إبادة وتهجير - يحدث أيضًا لملايين من البشر فى العصر الحديث. فى هذا الإطار لا تتمتع الجماعات الوظيفية اليهودية بأية خصوصية، بل إن لها سماتها التى تتصف بها كل الجماعات الوظيفية الأخرى صاحبة الرؤية العلمانية والإمبريالية. أما سمات الجماعات الوظيفية فهى التالية:

١ - بروز العلاقة التعاقدية والنفعية للجماعات الوظيفية مع مجتمع الأغلبية.

٢ - سيطرة روح العزلة والغربة والعجز والخوف من الآخر، وبالتالى الاستعداد الدائم للانقضاض والغزو والثأر.

٣ - عدم ارتباط أعضاء الجماعات الوظيفية بوطن، لأن أوطانهم تُختَزل فى حقائب سفرهم، حيث المنافعُ المادية ورأس المال. واليهودى، كعضو فى الجماعة الوظيفية، دومًا فى حالة تَرْحال إلى أن يعود إلى صهيون، هُوِيّته - الوهمية - المقدَّسة.

٤ - يمتاز عضو الجماعة الوظيفية بازدواجية فى المعايير الأخلاقية، فما ينطبق على جماعته المقدسة، لا ينطبق بالضرورة على الآخر. معاداة الآخر ونهبه واستباحة دمه لها عنده ما يبررها، فى غياب تام أو تغييب مطلق لكل المعايير الإنسانية العامة.

٥ - شعور عضو الجماعة الوظيفية بنوع من المركزية الذاتية Ethnocentrism، الذى يرى نفسه وجماعته مركز العالم، مقابل الآخرين الجهلة والعبيد.

ثالثًا: النموذج الثالث والأخير هو نموذج الحلولية الكمونية الواحدية، والتى تُعرف كتعبير عن تناقض إنسانى أساسى بين الرغبة فى فقدان الهُوية والنزعة الإنسانية والربانية. وهنا يظهر اليهودى باعتباره ممثلاً فى ابتعاده أو تقرُّبه من الله، كما حدث للعبرانيين بعد خروجهم من مصر وتشتتهم فى سيناء. وللجماعات الوظيفية اليهودية مبدؤها الحلولى الوظيفى والمؤلف من الجماعات الوظيفية: الإله والأرض. وهنا تبرز علاقة اليهودى المقدسة بشعبه وبأرض الميعاد. وتدور الحلولية الكمونية الوظيفية حول الحياة السعيدة للجماعات اليهودية. فكل المعتقدات الدينية اليهودية تهدف إلى تحقيق مصلحة الجماعة اليهودية، فالقيمة النهائية تُعطى لأعضاء الجماعات الوظيفية دون غيرهم. وأما حضور الآخر، فهو بغير معنى. وهنا تبرز مجددًا الدراما اليهودية بين تقديس الجماعة اليهودية و«التحوسل»، ليصبح كلاهما شيئًا واحدًا. كما تجدر الإشارة إلى أن الدولة القومية المركزية تطلب من كل الجماعات الوظيفية التخلى عن هُويتها ووظيفتها وإلهها، أو على الأقل إخفاءها خارج رقعة الحياة المدنية. فإذا ما تم ذلك، يدخل الجميع فى علاقات وظيفية تعاقدية ونفعية، ليسود بعدها الفكر العلمانى، أى الفكر الحلولى الكمونى المادى. وهذا ما يسميه كارل ماركس بعملية «تهويد المجتمع»، كمدخل لتهويد العالم، وصولاً إلى عصر ما بعد الحداثة، أو «النظام العالمى الجديد».

* * *

ثانيًا: فى التطبيق العملى

الموسوعة فى جوهرها دعوة إلى إعادة النظر فى طرق التفكير فى عالمنا العربى، كمنطلق لتحسين الأداء التنظيرى والتفسيرى بشكل يجعلنا ندرك الواقع كما هو، لا كما صورّته وتصورّه المقولات الاختزالية العامة. فبدلاً من استعمال مصطلح

«الصهيونية العالمية»، تتحدث **الموسوعة** عن الصهيونيتين: التوطينية والاستيطانية. وفى السياق عينه تم إسقاط ودحض الكثير من المقولات الصهيونية المتميزة، كالعبقرية اليهودية، وعداء الأغيار الأزلى لليهود، والمؤامرة اليهودية، وذلك بالحديث - كما جاء فى المجلد الثانى - عن العباقرة أو عن المجرمين من أعضاء الجماعات اليهودية. ومن الأهمية بمكان أن نذكِّر بالقيمة الكبرى للمجلد الثانى من **الموسوعة** فى دحضه لكل المقولات الصهيونية والتى تبناها أعداء اليهود. من هذه المقولات نذكر: العرْق اليهودى، المصالح اليهودية، اليهودى الخالص، نقاء اليهود حضاريًا وإثنيًا، معاداة اليهود، بروتوكولات حكماء صهيون، واليهودى الدولى.

تطرح **الموسوعة** على بساط البحث بعض الإشكاليات التى تعتبر من المحرَّمات فى نظر الصهاينة، من هذه الإشكاليات نذكر:

١ - إشكالية الهُوية اليهودية.

٢ - إشكالية التَّعداد.

٣ - إشكالية الإبادة النازية ليهود أوربا.

٤ - إشكالية التعاون والتعامل بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين.

وتحت عنوان «الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة»، تبرز **الموسوعة** التمييز البدَهىَّ بين اليهود كجماعات وظيفية منتشرة فى أرجاء العالم، واليهودية كمعتقد دينى له طقوسه وأساطيره. وهذا التمييز هو فى جوهره تمييز بين المثالى والمعيارى من جهة، والفعلى والمتحقق من جهة أخرى. بين أحلام البشر وأشواقهم من جهة، وأدائهم وواقعهم من جهة أخرى.

ويعتبر المسيرى أن العلاقة البروتستانتية الوثيقة مع الصهيونية والجماعات اليهودية نقطة انطلاق لبعض اليهود ومشاركتهم فى عملية التحديث. أما قواعد تلك العلاقة فتعود إلى الأسباب التالية:

١ - تأثر اليهودية بالإصلاح الدينى البروتستانتى.

٢ - ظهور الفكر الاسترجاعى الصهيونى داخل الفكر البروتستانتى .

٣ - ارتباط الحركة البروتستانتية بالبلدان الرأسمالية .

٤ - ارتباط هجرة أعضاء الجماعات اليهودية فى العصر الحديث بالتشكيل الاستعمارى الاستيطانى البروتستانتى الأنجلوساكسونى . ولهذا السبب لا يوجد تاريخ للصهيونية مستقل عن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة .

٥ - لا يزال كثير من غلاة البروتستانت، خصوصًا الحركات المعمدانية فى الولايات المتحدة الأمريكية، يأخذ بالتفسير الحرفى للعهد القديم، ويرى فى دولة إسرائيل تحقيقًا للنبوءات التوراتية .

لقد لعبت بعض الجماعات اليهودية دورًا رئيسيًا فى علمنة المجتمعات، فانخرطت فى الحياة الاقتصادية بهدف الربح، دون الأخذ بعين الاعتبار قيم المجتمعات المسيحية . وسكن اليهود المدن، ونادوا بالعلمانية، تحقيقًا للمساواة بينهم وبين الأغلبية . ووصلوا إلى أعلى درجات البروز، خاصةً فى الولايات المتحدة الأمريكية (المجتمع العلمانى النموذجى)، حيث يوجد عشرات اليهود من أدباء ومفكرين وفنانين وعلماء يدافعون بأغلبيتهم عن طريقة الحياة الأمريكية . أما فيما يخص القطاع الاقتصادى، فإنه يوجد مائة وأحد عشر يهوديًا ثريًا، من أصل أربعمائة أمريكى، يعملون فى العقارات والسمسرة والمضاربات والملاهى والبورصة والإعلام .

وفى مواجهة الرأسمالية، انخرط العديد من أعضاء الجماعات اليهودية فى الحركات الاشتراكية الثورية . ويلاحظ أن الكثيرين من قيادى ومؤسسى الحركات الشيوعية كانوا يهودًا . أما تفسير هذه الظاهرة فيعود إلى ثقافة بعض اليهود الواسعة، وواقعهم كأقلية مضطهدة . ولا عجب فى اعتراف الاتحاد السوفيتى بدولة إسرائيل فور قيامها، وتوسيع نطاق العلاقات بين موسكو وتل أبيب ليشمل الدعم البشرى والعسكرى .

ويتطرق المجلد الثالث، أخيرًا، إلى مسائل لم يتطرق إليها أحد من قبل . من

هذه المسائل نذكر إسهامات بعض أعضاء الجماعات اليهودية فى كل نواحى الحياة، من فن تشكيلى وموسيقى، ورقص وكوميديا وسينما، وأدب وفلسفة، وعلم اجتماع وعلم نفس، وتربية وتعليم. لكن تجدر الإشارة إلى أن الإبداع الثقافى لا يعرف حدوداً إثنية أو عرْقية أو دينية، وأن إبداع بعض اليهود لم يحصل بسبب كونهم يهوداً، بل بسبَب كونهم مبدعين توفرت لهم ظروف معينة أظهرت إسهاماتهم فى إغناء الفكر الإنسانى. ويقول المسيرى فى هذا الصدد: «لا توجد ثقافة يهودية عالمية مستقلة، تعبِّر عن وجدان أعضاء الجماعات اليهودية وسلوكهم، وإنما توجد ثقافات يهودية مختلفة باختلاف التشكيل الحضارى الذى يوجد أعضاء الجماعات اليهودية بداخله».

إن من حق المثقف العربى أن يعرف عدوه الصهيونى معرفة دقيقة، خاصةً وأننا أمام مرحلة تشهد انتقال الصراع فى الشرق الأوسط من الجبهة إلى الجامعة. فقديمًا كان المثقف العربى يعوِّل فى فهمه للكيان الصهيونى على ثلاثة عوامل رئيسية: العامل الدينى، والعامل السياسى، والعامل الدولى.

أولاً: العامل الدينى، إن أية قراءة للعوامل المؤثرة على القرار السياسى الإسرائيلى كانت تقود الباحث العربى إلى دراسة تاريخ بنى إسرائيل وثقافتهم الدينية. والأهمية القصوى كانت تُعطى للعلاقة القائمة بين اليهود، كلِّ اليهود، وأرض فلسطين ضمن الإطار التوراتى. فيهودية إسرائيل لها موقع خاص فى تكوين الثقافة السياسية عند أبناء المجتمع الإسرائيلى؛ لأنها تتحكم بكل الشعور والإيمان والتصرفات. وهكذا؛ فإن إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، قد مثَّلت بنظر اليهود تحقيقًا لنبوءة توراتية منحتهم موقعًا خاصًا فى علاقتهم مع يَهْوَه كشعبه المختار. هذه الخصوصية أثارت فى نفوس اليهود أحاسيس التفوق، وجعلتهم ينظرون إلى غير اليهودى نظرات التباهى والاستعلاء والاحتقار. وهكذا، ما من سبيل لفهم الممارسات الإسرائيلية إلا بالعودة إلى التراث اليهودى المتمثل فى التوراة!

ثانيًا: العامل السياسى، على المستوى السياسى تابع اليهود طلب يَهْوَه فى الإبادة الجماعية للشعوب المجاورة وسرقة أرضهم. ولابد من الإشارة هنا إلى أن انتقاء

يَهْوَه لليهود كشعبه المختار لا معنى له خارج نطاق وعده لهم بأرض فلسطين. في المقابل، ليس صحيحًا القول بإمكانية الفصل بين اليهودية والصهيونية؛ لأن كليهما يحتوى على تبرير أيديولوجى لخلق دولة إسرائيل. كل هذا يعنى أن الصهيونية لم تبدأ في مؤتمر بال عام ١٨٩٧، ولم تكن وليدة ظروف العداء للسامية التى ظهرت فى أوربا إبان القرن التاسع عشر، وبالتالى لا يمكن تصنيفها كإحدى القوميات البورجوازية. بكلمة أخرى: إن الصهيونية ما كانت لتوجد لولا جذورُها التوراتية!

ثالثًا: على المستوى الدولى، الصهيونية هى أيضًا حركة استعمارية. وبمعنى أكثر وضوحًا: إن الممارسات الصهيونية المبررة دينيًا، لها غطاؤها الاستعمارى والإمبريالى. فالتمهيد العملى للاستيطان الصهيونى فى فلسطين جاء عقب وعد بلفور للصهاينة بأرض فلسطين «كوطن قومى لليهود». الصهيونية إذن تُعتبَر الرابط العضوى بين وعد يَهْوَه التوراتى ووعد بريطانيا العظمى السياسى.

هذا، باختصار شديد، ما كان يعوِّل عليه المثقف العربى فى محاولته فهمَ الطبيعة الصهيونية للكيان الإسرائيلى. لكن ما تعلَّمه **الموسوعة** يفوق تفصيلاً ثلاثية الدين والتوسع والأداة الإمبريالية للمنظمة الصهيونية. وإننى أعتقد أنه لابد من البحث عن كل خفايا العدو الصهيونى وأساليبه وممارساته، لا سيما ونحن على أبواب تسوية فى الشرق الأوسط، قد تنهى حالة الحرب مع الكيان الصهيونى، وتفتح باب الصراع الإقليمى فى شتى الحقول الاقتصادية والثقافية والسياسية. من هنا أرى أن الإنجاز الذى حققته **الموسوعة** هام جدًا، من حيث إنها وضعت بين يدى المثقف العربى كل الجزئيات والتفاصيل، وفكَّكت كل الأحاجى المتعلقة بالعدو الصهيونى. **فالموسوعة** تسلط الضوء على العدو الصهيونى، وتعرِّيه أمام الرأى العام العالمى، على قاعدة أن محاربة الصهيونية تبدأ من خلال معرفتها. والجديد الذى تطرحه **الموسوعة** فى زيادة فهمنا للعقيدة الصهيونية يمكن تلخيصه على النحو التالى:

١ ـ تأكيد الصهاينة على أن هناك وَحْدةً أزلية لليهود، ويخلصون فى هذا إلى أن الدولة الصهيونية فى فلسطين أمر منطقى، بل وحتمى.

٢ ـ يؤمن الصهاينة بأن اليهود شعب واحد، ومن ثمَّ فلابد أن يقوى الوعى اليهودى

للمحافظة على وَحْدة هذا الشعب وعلى هُويته، وعلى ولائه الكامل للشعب اليهودى، وعدم انتمائه إلى الشعوب أو أوطان أخرى.

٣ـ يُصرُّ الصهاينة على استخدام كلمة «يهود» بنقاء عرقىٍّ وحضارىٍّ وإثنىٍّ. وهكذا يتحدث الصهاينة عن «فنٍّ يهودى» و«أزياء يهودية»، بل و«لغات يهودية»، تجسِّد كلُّها خصوصية يهودية مطلقة، لا علاقة لها بالتشكيلاتِ الحضارية المختلفة.

٤ـ يدَّعى الصهاينة أن فلسطين ـ التى يطلقون عليها مصطلح «إرتس يسرائيل»، أو «الكبرى»، أو «أرض الميعاد»، أو ما شابه ذلك من مصطلحات دينية أخرى ـ هى مركز الوجدان اليهودى، وأنها النقطة التى يتجه إليها اليهود معنويًا عندما يعجزون عن الاستيطان فيها، وهى الأرض التى «يعودون» إليها فعليًا وبمحض إرادتهم من المنفى أو الشتات، حيث تفتح أبوابها لهم.

٥ـ ينكر الفكر الصهيونى واقع الجماعات اليهودية الحضارى والفُسَيْفسَائى الجيولوجى التراكمى، ويطرح فكرة الهُوية اليهودية العالمية الواحدة.

٦ـ اقتصار الكتابات الصهيونية على الحديث عن الاعتداءات والهجمات التى يتعرض لها أعضاء الجماعات اليهودية، باعتبار أنها أمر فريد يحدث لهم وحدهم، وأنها تعبير عن كُره أزلى لليهود، ونتيجة حتمية لوضع أعضاء الجماعات اليهودية خارج فلسطين.

٧ـ يحاول الصهاينة احتكار دور الضحية لليهود وحدهم دون غيرهم من الجماعات أو الأقليات أو الشعوب، حيث تُصوِّر الإبادة النازية باعتبارها جريمة موجهة ضد اليهود وحدهم. ولهذا يرفض الصهاينة أية محاولة لرؤية الإبادة النازية كتعبير عن نمط تاريخى عام، يتجاوز الحالة النازية والحالة اليهودية. كما يرفض الصهاينة تمامًا محاولة مقارنة ما حدث لليهود على يد النازيين بما يحدث للفلسطينيين على أيديهم.

٨ـ المشروع الصهيونى جزء لا يتجزأ من التشكيل الاستعمارى الاستيطانى فى

الغرب، وما كان بمقدوره أن يتحقق دون إمكانيات الإمبريالية الغربية ودون طموحاتها أو آلياتها.

٩ ـ الصهيونية هى محاولة لتطبيق مقولات الفكر الرومانسى القومى العنصرى على اليهودى. لقد تأثر معظم المفكرين الصهاينة (هرتزل ونوردو) بفلسفة نيتشه وأفكاره عن القوة وأخلاق العبيد والإنسان الأعلى ـ أو الأسمى ـ.

ويبقى تساؤلنا الأخير حول إشكالية العلاقة بين اليهودية والصهيونية. إن هذه الإشكالية تتحدد من جهة أولى فى اليهودية كدين خاص، بما يحمل من خرافات وأساطير سياسية وتعاليم عنصرية تجاه غير اليهود، وبنمط حياة الجماعات اليهودية التى عاشت تواريخها الطويلة فى مجتمعات ظلت منعزلة عنها.

ومن ناحية ثانية، فالصهيونية كحركة سياسية لها ارتباطاتها الدولية. ومادتها الأساسية هى الجماعات اليهودية المنتشرة فى العالم، وهدفها الأساسى الذى نجحت فى تحقيقه بنسبة عالية هو إقامة الدولة اليهودية، التى شكَّلت فلسطين قاعدتَها لا حدودَها؛ لأن حدودها ـ خارج إطار التصوير الدينى الصهيونى من الفرات إلى النيل ـ هو حدود القدرة الصهيونية على التوسع. لذلك؛ فإن مقارنة حركة الاستيطان اليهودى بسائر حركات الاستيطان السابقة، مع إغفال دور العقيدة الدينية اليهودية ـ لن يؤدى إلى فهم صحيح لطبيعة الاستيطان اليهودى، ولا لطبيعة الدولة اليهودية وسياساتها الداخلية والخارجية. كما أن التشديد على الجانب الدينى وحده، وإغفال دور الاستعمار ومصالح الدول الكبرى فى إنشاء هذه الدولة ـ سيؤدى إلى فهم سطحى ومضلِّل لطبيعة هذه الدولة والقوى المساندة لها، والتى تبنى سياستها على أساس المصالح، وليس على أساس المبادئ ـ دينيةً كانت أو غير ذلك.

يشير الدارسون الذين يفصلون بشكل قاطع بين اليهودية والصهيونية إلى وجود صهاينة غير يهود، وإلى أسبقية الصهيونية غير اليهودية على الصهيونية اليهودية. والمقصود بالصهيونية غير اليهودية هو المسيحية الأصولية، التى عملت قبل نشأة الحركة الصهيونية على دعم إقامة دولة يهودية فى فلسطين، والتى تعمل حاليًا على

دعم هذه الدولة، ودعم اتجاهاتها التوسعية والعدائية. لكن هذه الصهيونية المنتشرة في أوساط المسيحية الأصولية ما كان لها أن تنشأ لولا حركة التهوُّد، التي شكلت الأساس الديني لهذه المواقف السياسية. فمع حركة الإصلاح الديني (لوثر - كالڤن)، تطور الاهتمام بالتوراة باعتبارها كلمةَ الله، وأصبح العهد القديم هو المرجع الأعلى للسلوك والاعتقاد، وغدت قَصصُ وشخصياتُ العهد القديم مألوفةً ككلمة صباح الخير، وأضحى كثير من البروتستانتيين يرددونها عن ظهر قلب، وحلَّ أبطال العهد القديم محلَّ القديسين الكاثوليك، وتطور الاهتمام باللغة العبرية باعتبارها اللسانَ المقدَّس.

وليس صحيحًا أن معظم اليهود المنتشرين في أرجاء العالم هم بطبعهم صهاينة. لكن ما من شك في أن الصهاينة قد نجحوا في استلاب اليهود إنسانيتهم، وتضليلهم بترسيخ فكرة أن عداء العرب لهم بسبب كونهم يهوداً. وإن كان لهذه **الموسوعة** من هدف غير معلن، فهو - برأيي - دعوة المفكرين العرب إلى البدء بمسيرة تثقيفية لليهود عبر كل وسائل الاتصال المتاحة، على أساس أن إقامة دولة إسرائيل شكلت انتصاراً للصهيونية العالمية على اليهودية العربية، وطمسًا لكل الإسهامات الإنسانية التي قام بها مثقفون وفلاسفة وأدباء وفنانون، شاءت الصدفة التاريخية أن يكون انتماؤهم الدينيُّ لليهودية.

إن هذه **الموسوعة** تحوي العديد من المواقف الجريئة، نذكر منها اثنين: الموقف الأول، تركيز الكاتب على احتكار الصهاينة واقعةَ الإبادة النازية، التي لم تكن موجَّهةً ضد اليهود وحسب، وإنما ضد سائر الأعراق التي اعتبرت من منطق النازية غير نافعة، بمن فيهم العرب. الموقف الجريء الثاني، يبرز من خلال تسليط الكاتب الضوء على اليهود والعرب على السواء، وذلك بقوله: إنه لا توجد ثقافة يهودية مستقلة، وإن الثقافة العربية اليهودية في نهاية الأمر جزء من الثقافة العربية. وبينما يدحض الموقف الأول إحدى أهم المقولات الصهيونية في العصر الحديث، يبدو الموقف الثاني أكثر عمقًا، بأبعاده الإنسانية الملتصقة التصاقًا عضويًا بالثقافة العربية.

وتدحض هذه **الموسوعة** فكرة «المؤامرة» اليهودية الكبرى على العرب، المنافية

لكل العلوم وبصورة خاصة علم السياسة. إن جزءاً كبيراً من الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيونى يعود إلى جملة من المواقف الارتجالية، التى سبقت وأعقبت قيام دولة إسرائيل. بمعنى أكثر دقة: إن هزيمة العرب فى فلسطين تعود إلى عدم إدراكهم مقولة إن الحياة صراع، وإن الانتصار فى هذا الصراع يتطلب خططًا وأبحاثًا استراتيجية واردة. فالحرب الأهلية الطاحنة على أرض لبنان لم تكن نتيجة مؤامرة صهيونية عالمية، بل بسبب عدم نضوج المشروع القومى العربى على الساحة اللبنانية. من هذا المنطلق نستخلص أن الحرب فى لبنان حدثت لقتل روح التضامن العربية، والتى بانت بشائرها خلال حرب أكتوبر التحريرية عام ١٩٧٣، فلا عجب إذن فى القول إن الحرب فى لبنان كانت المقدمة العملية لكل الاتفاقات المنفردة بين بعض العرب والكيان الصهيونى.

* * *

يحتاج المرء إلى شجاعة استثنائية لتقييم **موسوعة** الدكتور المسيرى، التى قضى زهاء رُبع قرن فى البحث عن مصادر موضوعاتها، وفى توثيق المعلومات وتحضيرها وإعدادها. وإنه، دون شكٍّ، عمل عربى جبار، يسهم مساهمة كبيرة فى إغناء الفكر الإنسانى عامة. إن هذه **الموسوعة** تضىء الطريق أمام الأجيال العربية القادمة فى صراعها المستمر مع الصهيونية، على قاعدة الموضوعية البعيدة كلَّ البُعد عن مقولات مسبقة أو حقد أعمى.

*

إشارات حول الصهيونية والنازية والبروتوكولات

سلامة أحمد سلامة *

الصهيونية والنازية

في أجواء التخبُّط والحَيْرة التي تغيِّم على المنطقة، قد يصبح تجاوزُ اللحظة الراهنة أمرًا مطلوبًا وضروريًا، في محاولة فهم التطورات المحيطة بنا، وزيادة معرفتنا بإسرائيل، وبالحركة الصهيونية التي أفرزتها وزرعتها في الشرق الأوسط، وجعلت منها امتدادًا حضاريًا للفكر الغربي لا يمكن فصله عن موقف الغرب بصفة عامة من العالم العربي.

ومن أعمق الدراسات التي تتجاوز الماضي، ولكنها تُلقي الضوء على الجذور الحقيقية للفكر الصهيوني، في احتكاكه بواحدة من أكثر التجليات التي تعبِّر عن حضارة الغرب، وهي «النازية»، وتفسِّر في الوقت نفسه طريقة التفكير والتعامل الراهنة مع الفلسطينيين والعرب في الصراع الحضاري القائم مع إسرائيل، وفي السياسات التي يمثلها «الليكود» الحاكم تمثيلاً صريحًا لا غموض فيه - يأتي كتاب الدكتور عبد الوهاب المسيري عن **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، والذي يُعدُّ بمثابة رؤية كاشفة لظاهرة «الإبادة» التي تنتهجها حكومة نتنياهو حاليًا تجاه الفلسطينيين، والتي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظاهرة «الإبادة» التي طبقها النازي على اليهود.

وتؤكد هذه الدراسة المفصلية أن ظاهرة الإبادة (الهولوكوست) ولدت داخل

---

* كاتب صحفي. نائب رئيس تحرير جريدة الأهرام.

التشكيل الحضارى الغربى، وأنها ليست مجرد مسألة عَرَضية فيه، حيث إن لديه استعداداً للتخلُّص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظَّم ومخطَّط. ولم تكن عملية الإبادة التى قامت بها النازية ضد اليهود غير نمط إبادىٍّ، بدأ منذ عصر النهضة فى الغرب ولا يزال مستمراً فى فيتنام والشيشان، وقَبل ذلك مع الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية.. استناداً إلى فكرة أساسية هى التخلُّص من الفائض البشرى غير النافع، سواء أكانوا من اليهود أم الغجر الأقل منزلة. ومن ثمَّ؛ فإن الجريمة النازية لا تختلف كثيراً عن الحلول الغربية الإمبريالية المطروحة للمشكلات المماثلة، بل هى نتاج منطقى للحضارة الغربية الحديثة.

ويظهر من الدراسة أن النازية والصهيونية ليستا بأية حال انحرافًا عن الحضارة الغربية الحديثة، بل هما يمثلان تيارين أساسيين فيها. ولعل أكبر دليل على أن الصهيونية جزء أصيل من الحضارة الغربية أن الغرب يحاول تعويض اليهود عما لحق بهم على يد النازيين بإنشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين، وكأن جريمة أوشفيتس يمكن أن تُمحى بارتكاب جرائم دير ياسين أو مذبحة بيروت أو مذبحة قانا! وقد أنجزت الصهيونية ما أنجزته من اغتصاب الأرض وطرد وإبادة الفلسطينيين من خلال التشكيل الإمبريالى الغربى، واستخدمت كل أدواته من غزو وقمع وترحيل وتهجين.

هل يبدو التأييد الأمريكى الغربى المطلق لإسرائيل إذن أمراً يحتاج إلى تفسير؟ أم أن العرب أصبحوا من الفوائض البشرية؟!

* * *

تراث مشترك

وتقدِّم هذه الدراسة المتعمقة التى وضعها الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** نظرة ثاقبة إلى التراث المشترك، حضاريًا وفكريًا وفى الممارسة، بين التجربة النازية والتجربة الصهيونية فى فلسطين.

وهو يضرب مثالاً على ذلك فكرة «الجيتو» التى أسسها النازيون لتستوعب عشرات الآلاف من اليهود، مثل جيتو وارسو الذى بلغ عدد القاطنين فيه نصف مليون يهودى، يحيطه سور مرتفع بمقدار ثمانية أقدام، له مؤسساته المستقلة الخاصة، وإدارته الذاتية، ومحاكمه، ونظامه التعليمى ولكنه يخضع اقتصاديًا وأمنيًا للدولة النازية. فهو يستورد احتياجاته من الأغذية والمواد الخام من سلطة الاحتلال النازية، ويسدِّد ثمنها من الجهد الذى يقوم به عدد من العمال يوميًا يبيعون عملهم لتسديد وارداتهم. وهو ما كان يعنى نوعًا من الإبادة البطيئة بسبب نقص المواد الغذائية والخدمات التى دون حدِّ الكفاف.

ويبدو واضحًا أن هذه التجربة بحذافيرها هى ما تحاول الدولة الصهيونية تطبيقها على السلطة الوطنية الفلسطينية فى غزة والضفة. أى أن يتحول الكيان الفلسطينى إلى نوع من الجيتو الفلسطينى، الذى يتمتع بدرجة معينة من الاستقلال الذاتى فى إدارة شئونه، ولكنه لا يرقى إلى درجة الدولة. والمعروف أن نتنياهو، هو وحزب الليكود والأحزاب الدينية المتحالفة، يعارضون مبدأ الدولة الفلسطينية معارضة لا تقبل المناقشة.

غير أن من أهم العوامل التى ستحكم بالفشل على مخططات الجيتو الإسرائيلية للكيان الفلسطينى أن الضفة الغربية وغزة - على خلاف جيتو وارسو - تضم كيانًا حضاريًا مركّبًا يعود إلى أعماق آلاف السنين، كما أن سكان «المناطق» المحتلة لم يتوقفوا قط عن المقاومة، وهو ما يجعل التحكم فى فلسطين المحتلة بعد ١٩٦٧ أمرًا صعبًا، إن لم يكن مستحيلاً على حد قول الدكتور المسيرى.

وفى تحليله لمفهوم «نهاية التاريخ» فى الفكر الصهيونى، يقول المؤلف: «إن الرؤية الصهيونية للتاريخ الإنسانى تدور حول «تاريخ اليهود» و«تاريخ الأغيار»، ويتركز الغرض الإلهى فى اليهود شعب الله المختار، الذين سيعانون كل الآلام، إلى أن يأتى «الماشيَّح» ويقضى على أعدائهم ويجمعهم من شتات الأرض ويعود بهم إلى صهيون».

ومن هنا يرى المؤلف أن المجتمعات الاستيطانية من أكثر المجتمعات عداءً للتاريخ

وميلاً نحو إعلان نهايته. ويزعم التجمع الصهيوني الاستيطاني أن تاريخ بلد مثل فلسطين توقف تماماً برحيل اليهود عنه. وتحاول الحركة الصهيونية أن تضع «حلاً نهائيًا» لكل هذا، بتجميع المنفيين في صهيون - أو إسرائيل - لاستئناف تاريخهم اليهودي، الذي يعني بطبيعة الحال إنهاء التاريخ العربي.

تقرأ الكتاب فتدرك أن أكثر الذين عانوا من فظائع النازية ووحشيتها هم أكثر من نقلوا فكرها وفلسفتها وممارساتها، فهل يعيد التاريخ نفسه؟!

* * *

اليد الخفية..

خمسون عامًا على قيام إسرائيل.. تتزامن مع أحداث واحتفالات ما كان يمكن لخيال أن يتصورها قبل سنوات قليلة. احتفالات في القدس يشهدها نائب الرئيس الأمريكي، ومحادثات تجريها وزيرة خارجية أمريكا مع زعيمهم في لندن، وسط تصريحات تتباكى فيها على المصير المحزن للسلام في الشرق الأوسط. وقد بلغ اليأس بالعرب حدًا لم يعودوا يعرفون معه أين الطريق، وما الذي حدث. يتساءلون: ما تلك القوى الخفية التي زرعت إسرائيل، وأقامتها وحمتها وسلّحتها نوويًا، وجعلت منها دولة عظمى؟ لا تستطيع أمريكا أن ترغمها على صنع ما لا تريد صنعه وهي التي أنجبتها! بينما تتقرب أوربا إليها وتخطب وُدَّها.. وهي المسئولة عن طرد اليهود، ووضعهم في المحارق النازية، أو إجبارهم على الهجرة إلى فلسطين، ليمارسوا مع الشعب الفسطيني نفس الفظائع النازية التي تعرضوا لها!

في هذه المناسبة المؤلمة، وجدتني أقرأ دراسة حديثة عميقة، وضعها الدكتور عبد الوهاب المسيري عن «يد اليهود الخفية» حول ذلك الاتجاه الذي ساد كثيراً من الدراسات العربية، ينسب إلى اليهود قوى عجائبية توجد في كل مكان، وبالأخص في مراكز صنع القرار. بل ويذهب هذا الاتجاه إلى أن ثمة مؤامرةً يهوديةً كبرى

تهدف إلى الهيمنة على العالم، وتحقيق المخطط الصهيونى اليهودى. وبدأ هذا الفكر التآمرى يستشرى ويزيد، مع تصرفات نتنياهو الأخيرة، ورفضه حتى لتنفيذ اتفاقات أوسلو. . ومع تقبُّل أمريكا لهذا الوضع وسكوتها عليه، وعجز الكثيرين عن تفسير هذا السكوت.

يرى المسيرى أن هذه التصورات «التآمرية» التى تهيمن على العقل العربى، تُعدُّ أداة مضلِّلة للفهم والتحليل، تضفى على العدو قوة لا يستحقها. فاليهودى الذى يفر من البغض العنصرى لأعداء اليهود، هو نفسه المستوطن الصهيونى الذى يحمل السلاح ويغتصب الأرض العربية، ويقتلع أهلها ويطردهم ويبيدهم. أى أن العداء لليهود والاستيطان الصهيونى وجهان لعملة واحدة، وكلاهما يطالب بطرد اليهود من أوطانهم. وهذه هى سياسة الغرب الحقيقية تجاه إسرائيل.

وفى هذا السياق، لابد أن نذكر أن عبد الوهاب المسيرى يُعدُّ واحداً من أعمق الدارسين للفكر اليهودى والحركة الصهيونية، دراسةً علمية موثقة، سوف نتعرض لبعض ملامحها، عسانا نفهم ماذا جرى ويجرى لنا!

* * *

الوثيقة المزوَّرة

استند العرب، وكثيرٌ من المعادين لليهود، إلى نموذج اختزالى فى التفسير ينطوى على اتهام اليهود بأنهم يحيكون مؤامرة عالمية، وردت وقائعها فيما يسمَّى **بروتوكولات حكماء صهيون والتلمود**. واستخدم كثير من الكتَّاب والدارسين العرب هذه البروتوكولات فى شرح وتبرير فكرة المؤامرة، وفى تفسير النوازع والتصرفات والسياسات الإسرائيلية التى تحقق لهم الهيمنة والنفوذ.

وفى الدراسة التى قام بها الدكتور عبد الوهاب المسيرى عن **يد اليهود الخفية**، انتهى إلى أن الدراسة العلمية المتعمقة أثبتت أن **البروتوكولات** وثيقة مزورة، وأن نشر **البروتوكولات** وإشاعتها، إنما كان بإيعاز من الشرطة السياسية الروسية للنَّيل

من الحركات الثورية والليبرالية، ومن أجل زيادة تفانى الشعب الروسى حول القيصر والكنيسة، بتخويفهم من المؤامرة اليهودية الخفية العالمية.

وتقع هذه **البروتوكولات**، وعددها ٢٤ بروتوكولاً، فى ١١٠ صفحات، نشرت أول ما نشرت فى عام ١٩٠٥، ملحقًا لكتاب وضعه مواطن روسى، ووصلت إليه مسروقة - بواسطة رئيس البوليس السرى الروسى فى فرنسا - من أرشيف المحفل الماسونى.

والفكرة الأساسية فى **البروتوكولات** هى فكرة الحكومة اليهودية العالمية. فضلاً عن عدد من الأفكار الأخرى التى تؤكد أن السياسة لا تخضع للأخلاق، وأن اليهود سينفذون مخططهم الإرهابى عن طريق الغش والخداع وإفساد أخلاق العالم المسيحى الأوربى. كما تهتم بفكرة سيطرة اليهود على الصحافة ووسائل الإعلام ودور النشر، والسعى إلى تسخير الدول الاستعمارية حسب أهوائهم.

ويقول المسيرى: «إن من السذاجة أن تستخدم **البروتوكولات** فى الإعلام المضاد للصهيونية، لأسباب عدة منها: أن الوثيقة مزورة، كما أن من يستخدمها يفقد مصداقيته أمام الرأى العام الغربى الذى لا يؤمن بصحتها. وثمة رأى يذهب إلى أن الصهاينة يروجون لهذه **البروتوكولات**؛ لأنها تخدم مشروعهم الذى يهدف إلى ضرب العزلة على اليهود، وتحويلهم إلى مادة خام صالحة للتهجير والتوطين فى فلسطين المحتلة».

وربما كانت أهم حجة فى هذا الصدد، أن بعض أعضاء النخب الحاكمة فى العالم العربى يسهمون فى ترويج هذه **البروتوكولات**، لتبرير العجز العربى والتخاذل أمام العدو الصهيونى، مع أن الانتفاضة الفلسطينية أثبتت أن اليهود ليسوا من طينة أخرى، وأنه يمكن هزيمتهم، ولا شك أن إشاعة الرؤية «البروتوكولية» على هذا النحو، إنما يخدم أهداف العدو الصهيونى، ويهدر ما أنجزته الانتفاضة.

* * *

بين حين وآخر، تنشر الصحف العربية والعالمية نبوءات للفلكيين والمنجمين، تتنبأ بحدوث كوارث أو حروب، أو زوال عروش وسقوط أنظمة. ومن أشهر الذين ارتبطت أسماؤهم بالتنجيم، وما يزال الكثيرون يستشهدون بنبوءاته: نوستراداموس - واسمه بالكامل ميشيل دى نوستراداموس - الذى عاش فى الفترة بين ١٥٠٣ و١٥٦٦. وهو منجم وطبيب فرنسى من أصل يهودى، نال شهرة واسعة بسبب ما يقال عن تحقق نبوءاته!

ويتعرض الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه عن **الحركات اليهودية الهدامة والسرية (يد اليهود الخفية)** لظاهرة السحر اليهودى، وارتباط الجماعات اليهودية فى الوجدان الغربى بالسحر، نظراً لما يشتمل عليه العهد القديم من ممارسات تقوم على الإيمان بالسحر، وما يضمه من إشارات وشعائر تجعل السحر مقبولاً كوسيلة مشروعة. ولعل هذا ما يؤكد السبب والصراع بين موسى وهارون من ناحية، وعرَّافى مصر وسحرتها من ناحية أخرى، حيث يستخدم سَحَرةُ مصر سِحْرَهم الخفى، أما موسى فيستغيث بالله الذى يُغيثه.

أما نوستراداموس هذا فقد وُلد لعائلة من أصل يهودى فى مقاطعة بروفانس فى فرنسا، واعتنق جدَّاه المسيحيةَ بعد أن خضعت بروفانس للحكم الفرنسى عام ١٤٨٢، وخيَّر لويس السابع رعاياه بين الطرد أو التنصر. درس نوستراداموس الطب وبرع فى علاج كثير من الأمراض، خصوصًا الطاعون.. ولكنه فشل فى علاج زوجته وأولاده عندما أصابهم الطاعون، فماتوا عام ١٥٣٨. واتجه بعدها إلى السحر والتنجيم وعالم القُوَى الخفية.

وكان من أشهر أعماله - كما يقول د. المسيرى فى كتابه - نبوءاته التى صدرت عام ١٥٥٥ وضمت ٣٥٠ رباعية، كُتبت بأسلوب وبلغة فرنسية مبهمة وغامضة. وقد نُظمت الرباعيات فى مجموعات تضم كل مجموعة مائة رباعية، ولذلك عرف هذا العَمل أيضًا باسم «المئويات». ولم تلق هذه النبوءات أى اهتمام إلا بعد أن تحققت

نبوءته بمقتل الملك الفرنسى هنرى الثانى عام ١٥٥٩ ، فبدأ بعدها الاهتمام الواسع بفكٍّ غموض نبوءات نوستراداموس ومحاولة تأويلها .

ومن بين نبوءاته التى تحققت بالفعل أحداث ثورتى إنجلترا وفرنسا ، وصعود وسقوط نابليون ، ونجاح الإنسان فى الطيران ، وتخلِّى إدوارد الثامن عن العرش فى إنجلترا ، وصعود زعيم ألمانى ، اسمه «هيستر» ، يتسبب فى إراقة كثير من الدماء قبل هزيمته (إشارة إلى هتلر) . ومع ذلك ، فلا توجد دراسة جادة حتى الآن لعدد ما تحقق من نبوءات ونسبتها إلى مجموع عدد النبوءات التى نسبت إلى نوستراداموس!

* * *

جزءٌ من التحالف الغربى

يتوقع العرب من أوربا أن تلعب دوراً إيجابيًا نشيطًا فى التوصل إلى سلام عادل فى الصراع العربى الإسرائيلى . وبالأخص فى عملية السلام الراهنة ، ولا يخفون خيبة أملهم فى كل مرة يعجز فيها الأوربيون عن ممارسة دورهم فى إدخال عنصر من التوازن على السياسة الأمريكية المنحازة لإسرائيل . ثم لا يجد العرب بعد ذلك تفسيراً لإحجام أوربا الموحدة عن بذل مزيد من الجهود لحمل إسرائيل على الالتزام بما تم التوصل إليه من اتفاقيات ، ولا لحمل أمريكا على انتهاج سياسة متوازنة منصفة فى الشرق الأوسط .

ولكن التفسير الذى يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى كتابه عن **اليد الخفية** حول تأثير النفوذ الصهيونى فى السياسات العالمية ، يلقى الضوء على هذا التناقض فى الموقف الأوربى ، بين ادعاء الرغبة فى تحقيق سلام متوازن فى الشرق الأوسط من ناحية ، والعجز - أو الإحجام - عن لعب دور فاعل لتحقيق هذا الهدف من ناحية أخرى .

إذ يرى المسيرى أنه على الرغم من أن اللوبى الصهيونى لا يلعب فى أوربا نفس

الدور الذى يلعبه فى أمريكا، فإن المسألة فى التحليل النهائى لا ترجع إلى قوة أو ضعف الدولة الأوربية أو تلك، ولكنها ترجع إلى حقيقة أكيدة هى الالتزام الأوربى بالتحالف الغربى.

وإذا نظرنا إلى سياسة كلٍّ من بريطانيا وفرنسا فى الوقت الحالى تجاه الشرق الأوسط لوجدنا أنها تتفق والسياسةَ الأمريكية والتوجُّهَ الاستراتيجى الغربى بشكل عام مع اختلافات طفيفة. ويستطيع الباحث المدقق أن يجد أن سياسة لندن أكثر اقترابًا من السياسة الأمريكية وأكثر دعمًا لإسرائيل، وأن السياسة الفرنسية أكثر ابتعادًا ـ وربما اعتدالاً ـ داخل الإطار الغربى.

وبالرغم من هذه الاختلافات الطفيفة فى سياسات الدول الأوربية، فإن النظرة العامة للغرب إزاء الشرق الأوسط قد حددت مصالحها منذ بداية القرن التاسع عشر بطريقة تجعله ينظر إلى المنطقة العربية باعتبارها مصدرًا هائلاً للمواد الخام الرخيصة، ومجالاً خصبًا للاستثمارات الهائلة التى تعود عليه بالربح، وسوقًا عظيمة لمنتجاته المدنية والتسليحية، أو قاعدة استراتيجية شديدة الأهمية بالنسبة لأمنه هو.

ويرجع سر النجاح الصهيونى فى الغرب ليس إلى سيطرة اليهود على الإعلام أو الحكم أو المال، ولكن لأن الصهيونية ـ كما يقول المسيرى ـ هى جزء من التشكيل الاستعمارى الغربى، فلا مجال للحديث إذن عن مصالح يهودية وصهيونية مقابل مصالح غربية، وهذا ما يجب أن يدركه العالم العربى من البداية.

* * *

أوهامٌ عربية!

فى غمرة الاحتفالات الإسرائيلية بمرور ٥٠ عامًا على قيام إسرائيل قد لا يجد العرب بين أيديهم غير اللجوء إلى أوهام قديمة يستريحون إليها. ومن أكثر هذه الأوهام هيمنةً على العقل العربى، القول بأن اليهود يسيطرون سيطرة كاملة على السياسة والإعلام الغربيين، وعلى الأخص فى أمريكا.

ولكن عبد الوهاب المسيرى يقدم فى كتابه عن **اليد الخفية لليهود** فى السياسة والتاريخ، رؤية مختلفة عن تأثير اللوبى الصهيونى أو جماعات الضغط اليهودية التى تسعى إلى كسب تعاطف الرأى العام مع إسرائيل، ومن أهمها فى أمريكا لجنة الشئون العامة الإسرائيلية الأمريكية (إيباك)، التى تعد من أهم جماعات الضغط على المشرِّعين الأمريكيين لتأييد إسرائيل.

ويذهب المسيرى فى دراسته المستفيضة، والموثقة، إلى أن اللوبى الصهيونى لا يتكون من عناصر يهودية وحسب، وإنما يضم عناصر أخرى غير يهودية. وهو يضم كل أصحاب المصالح الاقتصادية الذين يرون أن تفتيت العالم العربى والإسلامى يخدم مصالحهم، كما يضم كثيراً من الليبراليين، ممن كانوا يدعون إلى انتهاج سياسة ردع نشيطة ضد الاتحاد السوفيتى سابقًا، وكثيراً من المحافظين الذين يرون فى إسرائيل قاعدة للحضارة الغربية وللمصالح الأمريكية، كما يضم جماعات الأصوليين، ممن يرون فى دولة إسرائيل إحدى بشائر الخلاص.

ولا يوظف اللوبى اليهودى الصهيونى عناصر يهودية وصهيونية وحسب، وإنما يوظف عناصر أخرى قد تكون معادية لليهودية، ولكنها مع ذلك توظف نفسها دفاعًا عنه وعن مصالحه، بسبب الدور الذى تؤديه الدولة الإسرائيلية فى الشرق الأوسط وسبب تلاقى المصالح الغربية والصهيونية.

ولهذا السبب لا يوافق المسيرى على الافتراض السائد فى كثير من الأدبيات العربية، بأن اللوبى الصهيونى هو الذى يؤثر فى صنع القرار الأمريكى، ويدفع السياسة الأمريكية فى اتجاه يتناقض والمصالحَ القومية الأمريكية، ويفند هذا الافتراض بقوله: «إن أمريكا قد تجد أن عدم الاستقرار المحكوم هو أفضل وضع للدفاع عن مصالحها فى العالم العربى، ولا توجد سوى مناطق اختلاف صغيرة بين إسرائيل وأمريكا، لا تختلف فى جوهرها عن تلك التى نشأت بين فرنسا والمستوطنين الفرنسيين فى الجزائر، أو بين إنجلترا والمستوطنين الإنجليز فى روديسيا مثلاً».

هذه الرؤية قد تتناقض وكلَّ السياسات العربية الراهنة، التى جعلت من أمريكا وسيطًا وحكمًا وراعيًا لعملية السلام. ولكنها فى الحقيقة تفسِّر بجلاء كثيراً من ظواهر التواطؤ والتقاعس، حيث يتعاظم التأييد الأمريكى لإسرائيل كلما زاد الضعف العربى، وتتنوع أساليب الخداع المتفق عليه بين «روس» و«نتنياهو» كلما أمعن العرب فى الجرى وراء سراب السلام الأمريكى، الذى يصل بالفعل، ولكن لحساب الدولة الإسرائيلية!

*

قراءة فى المداخل النفسية للموسوعة

أحمد محمد عبد الله*

من مجالات اهتمامى النظرى والحياتى ما يدور حول «طب النفس من منظور إسلامى»، وذلك لأننى طبيب نفسانى، ومهتم بالإسلام، كونى أحدَ المؤمنين به، والمعتقدين بأن لديه ما يقدمه فى عالم البشر معرفيًا وثقافيًا، نظريًا وتطبيقيًا.

واهتمامى بالإسلام - على هذا النحو - تلاقى مع تطور نضجى الشخصى، وحركتى الاجتماعية، فكان طبيعيًا من وجهة نظرى أن أتصل بالحركات الشبابية الطلابية «الإسلامية» أثناء دراستى الجامعية. الأمر الذى وضعنى فى منتصف الثمانينيات فى موقع لم أكن أحلم به ولا أصدق حتى الآن كيف كنت فيه! - وهو رئاسة اتحاد طلاب كلية الطب بجامعة القاهرة. ثم كان مفهومًا أن تتزحزح اهتماماتى من «الحركية» إلى «الثقافية» فيما بعد لتعطينى جزءًا من الهُوية التى أعيش بها الآن، وهى وضعية الحركى المثقف، أو المثقف الحركى، على خلفية إسلامية أوسع وأعمق بكثير من تلك التى بدأت بها فى الثمانينيات.

وكان وما يزال بحثى دءوبًا عن كل ما يدعم هذا الاهتمام، وقد استفدت كثيرًا من معرفتى واتصالى بالدكتور عبد الوهاب المسيرى، ذلك الاتصال الذى احتدم من نهايات الثمانينيات وحتى الآن.

وربما كانت أفكار المسيرى هى «خشبة الخلاص» التى أنقذتنى من الغرق،

---

* مدرس مساعد الطب النفسى - جامعة الزقازيق.

وجسَّرت الفجوة بين عالم الحركة بأطروحاته البسيطة والمباشرة، وعالم الفكر والثقافة بتشعب تياراته وروافده، وتنوع وتعقد تضاريسه ومعالمه. وربما كانت أفكار المسيرى بمثابة «قشرة البيضة» التى تحمى محتوياتها من الانسكاب، حتى تستكمل نضجها فى عالم يغلى بالمتناقضات والمستجدات. وكما أن هذه القشرة لابد منها للنضج، فإن الخروج منها هام للإبداع. وبدلاً من الثنائية الحدِّية «انحباس/ تمرد»، يمكن أن تظل العلاقة التفاعلية مستمرة ومتطورة.

فى هذا الصدد رحبت بأن أكتب مشاركة فى هذا الكتاب الحوارى حول رؤيتى لسيرة المسيرى الذاتية «غير الموضوعية»، كما يصفها هو. ولكننى استجبت لاقتراح تغطية مسألة المداخل النفسية فى **الموسوعة**، وأعنى بها هنا - بشكل رئيسى - مدخلين:

الأول هو «إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان» فى الجزء الأول من **الموسوعة**. والثانى هو «علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية». مع ملاحظة أننى منذ أن رتبت للقاء الأول بين «المسيرى» ومجموعة من الأصدقاء الباحثين والناشطين، والذى انعقد فى مقر حزب العمل الرئيسى بالسيدة زينب، الذى قبل مشكوراً استضافتنا وقتها، كما استجاب د. المسيرى لطلب الحضور متحمسًا ومتدفقًا كعادته.. أقول: إننى منذ هذا اللقاء، وأنا أعتمد هذا الأسلوب «اللقاءات الفكرية» فى تبادل الأفكار ومناقشتها، وهو الأمر الذى لم يكن شائعًا فى أوساط الإسلاميين، خاصةً «الشباب» منهم. كما أننى منذ ذلك اليوم - صيف ١٩٩٠ - ألتقى الدكتور المسيرى على فترات متقاربة أحيانًا ومتباعدة أحيانًا أخرى، ينظمها هو أو تجمعنا فى محفل عام. أقول هذا لأوضح أن علاقتى بالمسيرى وموسوعته تتجاوز قراءة بعض مداخلها، أو الكتابة عنها كما أفعل الآن.

عشت مع الدكتور المسيرى خبرة وتجربة أن الحضارة الغربية هى «ظاهرة إنسانية»، ينبغى التفاعل معها ونقدها على هذا الأساس بشكل يتجاوز محاولات الرجم أو التقديس. واقتنعت أن تفكيك وتحليل هذه التجربة فى أصولها الفلسفية، ومساراتها التاريخية، وتفاصيلها الواقعية - هام لبناء «النموذج المعرفى» الخاص بنا

أفراداً وجماعات. وهذه الخبرة والتجربة يمكن تسطيحها لتصبح حلاً ساذجاً سهلاً لما يمكن تسميته بجدل الأصالة والمعاصرة، أو لتصبح آلية دفاعية بسيطة فى مواجهة الاجتياح الثقافى الغربى، فى مقابل الخواء الذى نعانى منه ـ عربًا ومسلمين ـ على المستوى التدافعى الحضارى بين الناس. ويمكن ـ ولكن بصورة أصعب قليلاً ـ تحويلها إلى مسوِّغات وديباجات أو هوامش على متن إنتاج، يصف نفسه بأنه معرفة إسلامية أو طب نفسى إسلامى.. أو ما شابه ذلك، بينما هو مجرد تلفيق مضحك يزرى بالعلم والإسلام فى نفس الوقت!

ولا أتورع عن القول بثقة: إن الكثير مما تم إنتاجه فى هذا الصدد ليس سوى ركام قليل ـ أو عديم ـ الفائدة، نفعه الأكبر ربما يكون من باب التعلم عبر التجربة والخطأ!

ما يطرحه المسيرى ينبغى أن يتم التعامل معه بوصفه معطيات أولية هامة تحتاج إلى تخصيب وتشغيل ومقارنات ومحاورات ومناظرات، ليس فى مجال علم النفس فقط، ولكن فى الحقول المتعددة التى دخلتها أفكاره، وتعاملت معها موسوعته.

وفى مدخل «فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان» يضع المسيرى ما يسميه بالنزعة المادية مقابل النزعة الربانية، ويقول: «إن هاتين النزعتين أصيلتان فى الإنسان، ولا تستقيم حياته بنفى إحداهما، ولكن بالتجاوب معهما، والتوازن بينهما فى إطار مرجعية مفارقة هى «الله» سبحانه وتعالى».

والحقيقة أننى ما زلت أبحث عن «الله» فى أدبيات علم النفس المعاصر «الغربى أساسًا»، وفى أساليب الطب النفسى فى التشخيص والعلاج؛ فلا أجد إلا شَذَرات مبتورةً باهتة، تقابلها فوضى عارمة، وغموضٌ منهجى كامل فى الموجات الصاعدةَ لما يسمَّى بالعلاج بالقرآن، ومنظومته المتصلة بالجن والمس وغيرهما، ناهيك عن تراجع وتقدم الاهتمام بالباراسيكولوجى. وأرى أن علم النفس الغربى ـ حقيقةً: العالمى، بحكم الشيوع ـ قد أوجد نمطًا يتفاعل ويتطور على أرضه ويحتمل اتجاهات متناقضة، وأطروحات جديدة دائمًا، بعضها صارم وانقلابى هامشى، وبعضها فى التيار الرئيسى والتنويعات عليه، لكن ذلك عندنا صار إلى فشل ذريع فى فعالية

أدائه، وتشخيصه، ووصفه للدواء الناجع لعلاج الأمراض النفسية والاجتماعية. فكان العزوف الجزئى عنه، والتحول إلى آفاق جديدة تتعامل بشكل أكثر قربًا من معتقدات الناس، وأكثر فاعلية فى شفاء آلامهم. وإن كنت أفتقر إلى أية معلومات علمية مضبوطة حول النتائج والأدوات.

يحلِّل المسيرى أصول نشأة علم النفس الغربى تاريخيًا وفلسفيًا، ويربط بينه وبين العلوم الأخرى، بل وبين التجربة الغربية بأسرها، ويقرر أن «العلوم الإنسانية فى الغرب والنماذج التحليلية السائدة فيها تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعى، وتنظر بالتالى إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الحقائق المادية، والوظائف البيولوجية». والمادية بهذا تفشل فى تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون أو مركزًا له. والحقيقة أنه حينما لا يجد هذا المعنى، فإنه لا يستمر فى الإنتاج المادى مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفسَّخ، ويصبح عدميًا، ويتعاطى المخدرات، وينتحر، ويرتكب الجرائم دون سبب مادى واضح. يمسك المسيرى إذن بفكرة «البحث عن معنى» أساسًا لفهم الكثير من تركيب الإنسان النفسى، وسلوكه الفردى والجماعى. ويدعو إلى الاعتراف بالجانب الربانى فى الوجود الإنسانى. ويتحدث عن الإنسان الربانى الذى يبحث عن المعنى، ولا يستسلم للعبث أو العدمية أو الواحدية المادية.

يبقى الجهد المطلوب - للتجاوب مع هذه الأطروحات - كبيرًا للوصول إلى نموذج تفسيرى، وربما تشخيصى، ثم تجليات علاجية. وقد يفيد فى هذا الاطلاع على التراث «المغدور» لعلماء المسلمين عبر قرون حضارة الإسلام الممتدة، وللمعهد العالمى للفكر الإسلامى محاولة مشكرة لـ «تكشيف» هذا التراث، تحتاج إلى استفادة واستثمار وتطوير.

فى مدخل «علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية» يقوم المسيرى بعمل جسور لم يسبقه إليه أحد فى المجال العربى - على حد علمى -، ألا وهو محاولة تفكيك وتحليل «أبى التحليل النفسى» سيجموند فرويد وأطروحاته الأساسية، وذلك بعد أن يحاول التصدى للإجابة على السؤال الشهير عن أسباب الارتباط بين

اليهود والتحليل النفسى أو علم النفس. والأسباب التى يقترحها لهذا الارتباط تبدو أسبابًا عامة - لا تخص اليهود - إلا فيما يتعلق بأمرين يلفتان النظر، الأول: أنه كان - وما يزال - مجالاً يتيح فرصة أكبر وأسرع للترقى الوظيفى، والحراك البحثى. والثانى: أن اليهود ربما كانوا الأسرع تخلُّصًا أو تحرُّرًا من فكرة قداسة الإنسان، وبالتالى إمكانية دراسته، وسبر أغواره بالاختبارات والقياسات.

ويعتقد المسيرى أن «ظهور علم النفس والتحليل النفسى مرتبط بتطور الحضارة الغربية، وعلمنة ظاهرة الإنسان لتحُلَّ النفسُ محلَّ الروح، ويُدرس الإنسان فى إطار غرائزه وسلوكه».

وقد كنت أنتظر منه إطلالة - ولو خاطفة - على استبدال المحلِّل النفسى بالقَسّ، والتداعى الحرّ بالاعتراف، على ما بين الاثنين من اختلافات جديرة بالاهتمام والبحث فى حد ذاتها.

وأحب أن ألفت النظر هنا إلى أن «فرويد» - ويا للمفارقة! - أصبح الآن، فى الاتجاه الشائع فى ممارسة الطب النفسى، ليس مجرد «موضة» قديمة فحسب، ولكنه أيضًا أصبح يمثل الماضى الأكثرُ رُوحانيةً وتركيبيةً، بل و«غموضًا وتخلُّفًا» عند البعض! لأن الأساليب الحديثة فى التشخيص والعلاج، وفى افتراض أسباب المرض والبحث عنها، وفى تصنيف الأمراض، وأبحاث تطويره - أصبحت تميل إلى تفسيرات وشروحات أكثر بيولوچية من «فرويد» بكثير! وفى ظل ضغوط شركات الأدوية العالمية - وهى أكبر تجارة فى العالم بعد السلاح والمخدرات - أصبحت الأبحاث «العلمية»، التى تؤيد أهمية وأسبقية الأسباب العضوية فى إحداث المرض النفسى. وبالتالى تطرح أسبقية فاعلية العقاقير الكيميائية فى علاجه - هذه الأبحاث هى التى تملأ صفحات المجلات المتخصصة هذه الأيام. والعمل يجرى على قدم وساق لاكتشاف أجهزة وقياسات أكثر تقدمًا من الناحية التقنية، لتصل إلى المسببات الفسيولوجية المسئولة عن المرض النفسى، ويصفق الكثيرون لكل اكتشاف جديد - أو احتمال باكتشاف - بوصفه نهايةً لعلم النفس، والطب النفسى بالمعنى التقليدى أو التاريخى له، وبوصفه خطوةً على طريق دخول الطب النفسى بكامله إلى معمل

الأجهزة الإلكترونية، والحواسب الآلية التى أصبحت البديل العصرى للتحليل النفسى وغيرها من الوسائل التى كانت معتمدة لمعرفة تضاريس النفس، ومحاولة تفسير تفاعلاتها!

ومع ذلك، وربما بسببه، تبقى دراسة «فرويد» - واستيعاب أطروحاته، ونقدها - هامة ليس للإلمام بتاريخ الطب النفسى فحسب، ولكن على سبيل التجديد والاجتهاد فيه بشكل معاصر، يتجاوز هيستريا عبادة مرجعية الكمبيوتر، وحضارة الحاسوب والإنترنت.

وفى إطار هذا كله أثار دهشتى أن الدكتور المسيرى لم يتعرض من قريب أو من بعيد لمن أعتقد أنه الأهم - بالنسبة للمسيرى وأطروحاته - بين علماء النفس اليهود، ألا وهو «فيكتور فرانكل». و«فرانكل» كان ينبغى أن يوجد فى موسوعة المسيرى باتساع لأكثر من سبب:

١ - فهو يهودى دخل إلى معسكرات النازى، وعاش فيها تجربة إنسانية ثرية وقاسية، كانت سببًا مباشرًا ورئيسيًا لإبداعه نظريته فى التشخيص والعلاج.

٢ - يعتبر «فرانكل» زعيم المدرسة النمساوية الثالثة فى العلاج النفسى بعد «مدرسة فرويد»، و«مدرسة أدلر»، اللتين اهتم بهما المسيرى. و«فرانكل» من أبناء «فيينا» التى يرى المسيرى أنها كانت مناخًا خصبًا لنشوء علم النفس وتطوره.

٣ - «فرانكل» يطرح فكرة البحث عن معنى، والعلاج بالمعنى، الأمر الذى يلتقى وأطروحات «المسيرى» عن الإنسان الربانى، الذى يتجاوب مع هذه الحاجة الإنسانية بالجانب الذى أودعه الله فيه، وبموجبه لا يستسلم للعبثية أو يسقط فى العدمية.

وأنا مدين فى التعرف على «فرانكل» لصديقة أسترالية يهودية جرت بيننا مناقشات فى إطار علم النفس - وهو تخصصها الفرعى بجانب العلوم السياسية -، وسمعت منها عن «فرانكل» لأول مرة، وفوجئت بأن له أبحاثًا فى غاية الأهمية، ولكن لأسباب ما - أتركها للبحث، وفطنة اللبيب! - فإن أطروحات «فرانكل» بقيت

بعيدة عن متناولنا، محصورة فى هامش محدود من المتخصصين، أشكرهم لأنهم فى بداية الثمانينيات قاموا بترجمة أهم أعمال «فرانكل» Man's scaech for meaning an introduction to logotherapy إلى العربية لحساب دار تهتم بالإنتاج أكثر من اهتمامها بالتسويق والدعاية، ولولا توجيه الصديقة الأسترالية من ناحية، وتوفيق الله من ناحية أخرى - لبقيت أبحث عن «فرانكل» فى الفضاء الإلكترونى cyberspace على الإنترنت لعدة سنوات!

وفى الكتاب المذكور يحكى «فرانكل» عن تجربته الرهيبة فى معسكرات النازى، ثم يولّد منها ملامح مدرسته فى «العلاج بالمعنى»، وهو منحنى فريد من الناحية المنهاجية، نرى فيه تأثير التجربة الذاتية للباحث على تطوير أفكاره النظرية، وأطروحاته ومعارفه.

وبين القصص المروِّعة، والاستخلاصات الرائعة، عشت مع كتاب «فرانكل»، الذى ترافقت قراءتى له مع رحلة بالسيارة قاطعًا نصف أقطار أوربا مارًّا بالبلدان، وربما بعض المواقع، التى يحكى عنها فرانكل فى كتابه.. فكانت تجربة شعورية وروحية أعجز عن وصفها الآن. ربما أعود لاستكمال كتاب «فرانكل» فى رحلة قادمة لأوربا إذا أتيحت فرصة لذلك، وربما تتاح الفرصة للمسيرى أن يتعرف على كتابات «فرانكل» ليبدى رأيه فيها، ونستفيد نحن من هذا وذاك!

أقول: كتابات «فرانكل» لأن «فيكتور فرانكل» نفسه قد توفى بعد شهر واحد من تعرفى على أمره عبر تلك الصديقة، التى أرسلت إلىَّ فورًا وقتها رسالة «إلكترونية» حزينةً قالت لى فى آخرها: «ماذا تعتقد أن علينا من مسئوليات بعد موت «فرانكل»؟!».. ولم أجب على هذا السؤال حتى الآن!

*

«التاريخ اليهودى» بين الفهم الصهيونى والفهم العربى

دراسة فى قراءة المسيرى للتاريخ

جمال الرفاعى *

يُعدُّ التاريخ محورَ العلوم الإنسانية كلِّها، فهو الذى يوضح لنا كيف نشأ الإنسان، ويتتبع تطوُّره عَبر الأيام والعصور وجهودَه فى تسخير الطبيعة لخدمته. غير أن كتابة التاريخ تُعدُّ عملاً محفوفًا بكثير من الصعاب والمخاطر. وتنبع هذه الصعوبة من أن التاريخ لم يَعُد معنيًا بدراسة أنساب الرُّسل والملوك أو تسجيل غزواتهم وانتصاراتهم، وإنما يدرس كل ما فعله الإنسان أو فكَّر فيه أو أحسَّ به أو تمناه. وفى هذا الإطار فإن التاريخ يُعدُّ سجلاً لكل ما حدث داخل نطاق الإدراك البشرى. وتُعدُّ مهنة المؤرخ من أصعب المهن، ويكمُن وجه الصعوبة فى أن المواد والمعطيات المستخدمة فى كثير من مجالات العلم التجريبى من فيزياء وكيمياء وغيرها تتسم بقدر كبير من الحياد، فى حين أن المادة التى يستخدمها المؤرخ تتسم بقدر كبير من اللّيونة والمراوغة. فهذه المادة الكامنة فى المرويات والروايات والشهّادات والوثائق، وكل ما أبدعه الإنسان شَفَاهةً أو كتابةً، تحمل كثيراً من رؤى أصحابها سواء لذواتهم وللآخر وللسلطة ولطبقتها، وهكذا نجد أن هناك تاريخًا للسلطة يُعلى من شأن قادتها ويضعهم فى مصافُ أبطال الأسطورة، وتاريخًا آخر مسكوتًا عنه يمثِّل المستضعفين.

---

* أستاذ اللغة العبرية وآدابها، كلية الألسن - جامعة عين شمس.

وحينما تكون كتابة الذات لذاتها محفوفةً بالكثير من المخاطر؛ فلا غرابة فى أن تكون الكتابة عن الآخر أكثر صعوبة ومشقة. وتنبع الصعوبة من حقيقة أوَّلية مفادها أن أى تاريخ يتكوَّن فى جوهره - وكما ذهب هيجل - من شقين: أحدهما موضوعى يتمثَّل فى حقيقة ما حدث، أما الشق الآخر فيتمثَّل فى سرد ما حدث. ويضم هذا السرد بين ثناياه تفسيراً وتأويلاً للأحداث. وهكذا؛ فإن قراءة السلطة أو الطرف المنتصر للوقائع والحقائق تتباين - إن لم تتناقض فى كثير من الأحيان - وتفسيرَ الأطراف التى سُحقت فى مواجهة السلطة. ويمثِّل هذا السرد صُلْب الذاكرة الجَمْعية للجماعات أو الشعوب المختلفة، والتى تتجلى فى كثير من مظاهر الحياة، مثل أسماء الأفراد وألقابهم والتماثيل والنُّصُب التذكارية، والنصوص المقدَّسة وغير المقدَّسة، والعادات والتقاليد، وكافة الصور النمطية الراسخة فى الذهن. ومن هنا؛ فإن صعوبة الكتابة عن الآخر تنبع من صعوبة الإلمام بكافة مكوِّنات سرده للتاريخ.

ويلعب الدين دوراً محوريًا فى تشكيل الوعى الجمعى. فالطقوس والشعائر والاحتفالات الدينية السنوية تُعدُّ وسيلة هامة لدمج الماضى بالحاضر، وتذكير أتباع هذا الدين أو ذاك بكونهم جزءاً من مجموع أعظم تعود جذوره إلى عصور سحيقة بالغة القدَم. وعند إلقاء نظرة خاطفة على أعياد اليهود، مثلاً، الدينية نجد أن جزءاً كبيراً منها يدور فى فلك فكرة الاضطهاد، هذه الفكرة التى لن نجافى الحقيقة إذا قلنا إنها تمثِّل أحد أهم «الموتيفات» فى العقيدة اليهودية، حيث نجد أن القصة التى يتداولها اليهود ليلة عيد الفصْح تدور حول مدى الاضطهاد الذى تعرض له اليهود على أيدى المصريين، وكيف حرَّرهم موسى من العبودية، كما أنهم يحتفلون بعيد البوريم إحياءً لذكرى المذبحة التى كادوا يتعرضون إليها على أيدى ملك فارس، وعيد «الحانوخاه» يُعدُّ تخليداً لذكرى دمار «الهيكل». فالإحساس بالاضطهاد يُعدُّ المحور الرئيسى للعقيدة اليهودية وللمؤرخ اليهودى، ومن ثَمَّ؛ فإن التاريخ اليهودى تشيع به مصطلحات السبى والمنفى والشتات والخراب.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعرُّف على ملامح الفهم العربى فى مواجهة الفهم الصهيونى للتاريخ اليهودى، وتأخذ من **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**

للدكتور عبد الوهاب المسيرى نموذجًا لطبيعة الفهم العربى الرصين للظاهرة الصهيونية. وعند الحديث عن هذه **الموسوعة** - التى أصبحت تمثِّل بحق قمة الهرم المعرفى العربى الذى نُطلُّ من خلاله على «إسرائيل» - يجب أن نضع فى اعتبارنا أن قيمتها لا تأتى من غزارة المعلومات التى تضمها عن كل المكوِّنات المادية والرُّوحانية للعقلية اليهودية الإسرائيلية، وإنما تكمن فى قدرتها التحليلية على رصد القوانين الفاعلة والمحرِّكة للتجليات المختلفة للحركة الصهيونية.

وحتى يمكننا تفهُّم حقيقة النموذج التفسيرى الذى طرحه المسيرى لفهم الظاهرة الصهيونية يجب أن نتوقف فى البدء أمام طبيعة الطرح الكلاسيكى الصهيونى للتاريخ، حتى نتفهَّم بالتالى قيمة الانتقادات التى وجَّهها المسيرى للمدرسة الصهيونية التاريخية.

* * *

الفهم الصهيونى للتاريخ اليهودى

وجدت الصهيونية فى التراث اليهودى العقائدى الكثير من المبررات والذرائع التى استعانت بها للقضاء على كثير من التناقضات الجوهرية الكامنة فى أيديولوجيتها، والتى تجلت فى شعاريها الداعيين إلى تطبيع الشخصية اليهودية، وإقامة وطن قومى لليهود فى فلسطين. وحلَّت الصهيونية هذا التناقض من خلال طرح تفسير خاص بها للديانة اليهودية، حيث رأت الصهيونية أن الديانة اليهودية تنطوى على ملمحين رئيسيين، أحدهما كونى متمثِّل فى الدعوة إلى إله واحد خاص بكل البشرية، والآخر قومى متمثِّل فى تفضيل الربِّ آلَ إسرائيل على سائر الشعوب. وذهبت الصهيونية إلى أن هذين الجانبين يُعدَّان كوجهين لعُملة واحدة، ومن ثَمَّ فإن شعاريها يُعدان امتداداً لما ثبت من «تناقض وهمى» فى العقيدة اليهودية. وقد أدركت الحركة الصهيونية منذ نشأتها أن تطبيق شعارات «تجميع الطوائف المشتتة» و«نبذ الشتات» و«بوتقة الانصهار» تكتنفه الكثير من الصِّعاب،

يأتى فى مقدمتها وجود فروق تاريخية وثقافية واقتصادية واجتماعية - بل ودينية أيضًا - بين مجمل الطوائف اليهودية، بصورة يتعذر معها الحديث عن وجود تاريخ مشترك. كما كان من بين الصعوبات التى واجهتها الحركة فى هذا الصدد أنه لم يكن لليهود أى إحساس بالتاريخ. ومن هنا حرصت الصهيونية على «صناعة» تاريخ يهودى عام تتوافق أحداثه وفهمَها للتاريخ.

وكان المؤرخ الصهيونى شمعون دوبنو (١٨٦٠ - ١٩٤١) أول من طرح إطاراً نظريًا لتاريخ اليهود، حيث ذهب إلى أن تعريف «الأمة» ينطوى على شقين: أحدهما داخلى، يتمثَّل فى وجود سمات ثقافية بعينها، وآخر خارجى ضئيل القيمة، يتمثَّل فى وجود دولة أو إقليم أو لغة. يقول دوبنو: «إن كل جماعة تملك إطاراً تاريخيًا لثقافتها تُعدُّ أمةً حتى لو فَقَدت السمات الخارجية للقومية، الممثَّلة فى الدولة والإقليم واللغة. وتُعدُّ هذه الجماعة أمةً طالما أنها تملك الرغبة فى مواصلة نشاطها الثقافى». وعند النظر فى هذا التعريف نجد أن دوبنو لم ير أن اللغة شرط رئيسى فى تعريف الأمة، وقد استثنى اللغة من هذا التعريف لمعرفته بطبيعة التعدُّدية اللغوية الشائعة فى أوساط اليهود، فهناك من يتحدث منهم الإنجليزية والروسية والعربية، فضلاً عن أن العبرية لم تكن هى اللغة الشائعة فى أوساطهم.

وفى الوقت الذى رأى فيه دوبنو أن المكوِّن الثقافى هو العنصر الرئيسى المشكِّل للهُوية اليهودية عبر العصور، فقد رفض عدد آخر من باحثى اليهود مثل هذا الطرح. وكان من بين هؤلاء إبراهام ليون الذى رفض - على ضوء اعتماده المنهجَ الماركسى فى تحليل المسألة اليهودية - طَرْحَ دوبنو وغيره من المؤرخين، ووصفه بالمثالية، وقد رفض إبراهام ليون هذا التحليل بقوله: «يُعدُّ التاريخ اليهودى واحداً من أكثر المجالات المستعصية على الدراسة العلمية، فالدراسات السابقة ذهبت إلى أن اليهود حافظوا على وجودهم بفضل رعاية الرب وتمسُّكهم بالتعاليم الدينية، فى حين أن الأخذ بالمنهج الماركسى فى التحليل يكشف لنا أن أنشطتهم الاقتصادية هى التى حافظت على وجودهم. ويجب أن نتذكر مقولة ماركس: يجب ألا نبحث عن عالَم اليهودى فى دينه، وإنما يجب أن نبحث عن أسرار الدين فى اليهودى».

وكان لتبنى ليون المنهج الماركسى - الذى يُعدُّ فى طبيعته منهجًا اجتماعيًا اقتصاديًا فى التحليل - أضخمُ الأثر فى عدم قراءته التاريخَ اليهودى من منظور المصادر اليهودية، التى هى فى الأغلب الأعم مصادرُ دينية. وعلى ضوء هذا الموقف النقدى تجاه المصادر الدينية اليهودية نجده يدحض كثيراً من روايات المصادر اليهودية، ويطرح فى المقابل تفسيراً اجتماعيًا اقتصاديًا لوظائف الجماعات اليهودية فى العالم القديم. ومن هنا فقد سار ليون على درب الباحث سومبارت الذى يرى أن البِنْية الوظيفية الطبقية لليهود هى التى صاغت عقيدة اليهود الدينية، ومن ثَمَّ فإن العَهد القديم والتلمود يُعْليان من شأن الاشتغال بالتجارة، حيث جاء فى سفْر التثنية: «ستُقرض أممًا كثيرةً، ولن تستعير منها»، وجاء فى باب سوطا بالتلمود وعلى لسان الحاخَام أليعازر: «إن الصديق هو الذى يحب أموالهم أكثر من أجسادهم»، كما جاء فى ذات الباب وعلى لسان الحاخام إسحاق: «إن الرجل الحق هو الذى يعشق إدارة الأموال».

وقد دَحَض ليون أيضًا فى عمله أسطورة مركزية فلسطين فى الوعى اليهودى، كما حرص على تفنيد أسطورة الاضطهاد التى تُعدُّ إحدى مسوِّغات ظهور الصهيونية على مسرح التاريخ. وبينما تكتفى الأدبيات الصهيونية الكلاسيكية بقول إن المذابح التى تعرَّض لها اليهودى كانت نتيجة حتمية لظاهرة معاداة السامية المتأصلة فى نفوس البشرية؛ دحض ليون أسطورة العداء لليهود، وعلَّل - فى المقابل - هذا المذابح بعدم انخراط اليهود فى عجلة الإنتاج فى بلدانهم، واكتفائهم بالاشتغال بالتجارة والعيش على هامش تواريخ بلدانهم، فيقول: «. . . بينما حقَّقت الطبقة الرأسمالية الأوربية مكاسبها الاقتصادية من انخراطها فى كافة نظم الإنتاج، فإن رأس المال اليهودى لم يتراكم إثر مشاركتهم فى عمليات الإنتاج، وإنما من استهلاك رأس المال والعيش على فائض الإنتاج».

وخَلَصَ ليون من تحليله الاقتصادى لأنشطة اليهود عبر التاريخ إلى استنتاج مُفادُه «أن اليهود شكَّلوا عبر التاريخ طبقة مستقلة، حرَص أبناؤها على احتكار فائض الإنتاج. وأن تقوقع اليهود الطبقى هو الذى أتاح لهم الحفاظ على خصائصهم

الدينية واللغوية، وهكذا فإن اليهود يشكّلون طبقة من جهة، وشعبًا من جهة أخرى».

وعند النظر فى هذا الاستشهاد الأخير نجد أن ليون توصّل، رغم اعتماده فى تحليله للتاريخ اليهودى أدبيات الماركسية، إلى ذات الرؤية الصهيونية التى تؤكد أن لليهود سمات ثقافيةً وعِرْقيةً تميِّزهم عن غيرهم من سائر البشر!

وكان اهتمام المدارس الصهيونية المختلفة بقراءة التاريخ اليهودى، سواء من منظور وظيفى أو دينى، مرتبطًا بسعيها لإيجاد قاسم مشترك يجمع بين كل اليهود. وقد عبَّر الشاعر والمفكرٌ الصهيونى بياليك (١٨٧٣ - ١٩٣٤) فى خطابه الذى ألقاه فى عام ١٩٢٥ عند افتتاح الجامعة العبرية فى القدس عن أهمية «صناعة» التاريخ بقوله: «علينا أن نستخرج من كل نُظمنا الأدبية أىَّ ملمح من ملامح القومية، وأن نبث روح الحياة فى ركام الماضى، وأن نعمل على تحقيق الترابط والوحدة بين كافة هذه النظم، وأن نصنع منها تاريخًا مشتركًا».

وعند النظر إلى هذا الاستشهاد يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الأساطير اليهودية تُعدُّ واحدة من أهم مكوِّنات النظم الأدبية اليهودية التى تحدَّث عنها بياليك، وتتسم هذه الأساطير بالإعلاء من شأن خصوصية اليهود، وادعاء تفرُّدهم إلى الدرجة التى تؤكد فيها على أن هذا العالم لم يُخلَق إلا من أجل اليهود، وأن الرب هو المتحكِّم الأوحد فى مسيرة التاريخ اليهودى!

وعلى ضوء أهمية الأسطورة فى الفكر اليهودى والصهيونية، نرجِّح فى هذا المجال أن حرص الحركة الصهيونية على نشر الأساطير اليهودية فى أوساط المستوطنين اليهود فى فلسطين قبل عام ١٩٤٨ لم يكن نتيجةً لدوافع أكاديمية مجردة، وإنما كان جزءًا من مشروع سياسى أشمل وأعمق، تمثَّلت غايته فى «خلق» تاريخ يهودى/ صهيونى، تقوم دعائمه على فكرة أن هناك وَحْدةً معرفيةً تجمع بين كافة يهود العالم، وأن الأسطورة هى إحدى مكوِّنات هذه الوَحْدة.

ويمكننا أن نسوق مثالاً آخر لإظهار مدى اهتمام الحركة الصهيونية بالتاريخ،

الذى رأت فيه خير وسيلة لتحقيق هدفها الممثَّل فى إقامة وطن قومى لليهود. فقد ذكر الباحث صموئيل دينور فى مقدمة كتاب **إسرائيل فى الشتات**: «يجب أن نخرج من كل الأحداث المتباينة التى مرت بنا بعدد من الحقائق الثابتة، وهذا من خلال الربط بين الأحداث والبحث فى دوافعها وملابساتها. ويجب أن نعيد تشكيل الماضى. ويجب ألا نكفَّ عن البحث والتنقيب فى الماضى، ليس من أجل إعادة تشكيل قيم الماضى، وإنما من أجل ترسيخ وتعميق الوعى والإحساس بالتاريخ».

وعند النظر فى هذا النقل يمكننا أن نخرج منه بعدة ملاحظات، فى مقدمتها أن المؤرخ الصهيونى لا يقيم فى برج عاجى يعكف فيه على دراسة الأحداث وإنما يعمل على قراءة وتفسير الأحداث، من منظور الفكر الصهيونى. وتحرص القراءة الصهيونية للتاريخ بالتالى على خلق مجموعة من الحقائق، تتمحور فى مُجملها حول فكرة وجود وحدة معرفية بين مُجمل الطوائف اليهودية فى كل الأماكن والعصور، وفى أن فلسطين كانت محورَ النشاط الثقافى لليهود عبر العصور. وفى إطار هذا القانون يعكف المؤرخ الصهيونى على إبراز العلاقات الثقافية التى سادت بين الطوائف اليهودية أينما كانت، سواء فى العراق أو روسيا أو المغرب أو بين فلسطين. ويحرص المؤرخ أيضًا، وبموجب هذا القانون على إبراز أن مختلف الأدبيات اليهودية الدينية كانت تمثِّل جُلَّ اهتمام اليهود، ومن هنا؛ فحينما يتحدَّث المؤرخ الصهيونى عن يهود مصر أو بولندا نجده يستخدم تعبيراً مثل «يهودية مصر» و«يهودية بولندا». ويهدف مثل هذا الاستخدام إلى إظهار أن العقيدة اليهودية فقط ـ وليس غيرها ـ كانت تمثِّل صُلْبَ اهتمام اليهود أينما كانوا.

ويُعدُّ هذا الشاهد الذى نستخدمه دليلاً على دقة ما ذهب إليه د. عبد الوهاب المسيرى فى طرحه لنظرية الحلولية التى تتماهى فيها الحدود الفاصلة بين الإله والشعب، والتى لا يتجلى فى إطارها الإلهُ فى كل مظاهر الوجود وحسب، وإنما يتجلى أيضًا فى داخل جماعته، ويجعلها بالتالى جماعة مقدَّسة لا يمكن للعقل البشرى تفسير تاريخها.

وبموجب قانون الوَحْدة الثقافية اليهودية الذى صاغته الحركة الصهيونية يخرج

كل من يطالع تاريخ اليهود فى مختلف عصوره بانطباع - إن لم يكن بقناعة راسخة - بأن أسفار العهد القديم والتلمود كانت تمثِّل دائمًا محور اهتمام اليهود، سواء كانوا فى فرنسا أو بولندا أو مصر، كما أنه يخرج بقناعة مفادها أن أدبيات اليهود على مختلف العصور كانت تدور فى فَلَك الحنين إلى فلسطين. ويهدف تحكُّم هذا القانون فى الأدبيات التاريخية اليهودية إلى الإيحاء بوجود مكوِّن يهودى ثقافى عام يجمع بين كل الطوائف اليهودية، وأن هذه الطوائف كانت تتمتع بخصوصية ثقافية تميِّزها عن المجتمعات التى عاشوا فيها.

* * *

الفهم العربى للتاريخ اليهودى

كان على الطرف العربى، ومنذ تفجُّر الصراع العربى الصهيونى فى عام ١٩٤٨، أن يعمل على تفنيد أسطورة وجود تاريخ يهودى عام، وعلى طرح تفسير عقلانى لمكوِّنات هذا التاريخ. وقد تعدَّدت قراءات هذا التاريخ، فذهب البعض إلى أن اليهود شرٌّ مطلق أينما كانوا، وأن ممارسات إسرائيل ما هى إلا امتداد للمؤامرات والدسائس التى ارتكبوها فى الماضى. بل وذهب البعض لتصور أن **بروتوكولات حكماء صهيون** تُعدُّ دليلاً دامغًا على المؤامرات التى يحيكها اليهود ضد البشرية. وقد حرَصت بعض التيارات القومية على تفسير ظاهرة الصهيونية من خلال ربطها بالمشاريع الاستعمارية، غير أن هذه التيارات لم تنجح فى تبديد الغموض المحيط باليهود وتاريخهم. وعلاوةً على الكتابات الفكرية المختلفة؛ حرَصت المؤسسات الأكاديمية على التطرق إلى الصهيونية فى رسائلها العلمية المقدَّمة لنيل درجتى الماچستير والدكتوراه، غير أن هذه الرسائل - ونظراً للصرامة الأكاديمية - حرَصت دائمًا على دراسة شقٍّ أو جانب بعينه من الظاهرة الصهيونية، ولم تَسْعَ إلى الوقوف على القوانين الفاعلَة فى فهم الحَركة الصهيونية للتاريخ.

وعند الحديث عن الكتابات العربية الجادة عن اليهود نجد أن كتاب **اليهود**

إنثروبولوجيًا الذى أصدره الدكتور جمال حمدان فى منتصف الستينيات يُعدُّ علامة بارزة أو نقطة تحوُّل فى تاريخ الدراسات العربية عن اليهود وإسرائيل، كما أنه من أكثر الأعمال التى تركت أثرًا واضحًا على المسيرى وفى كتابات كافة المتخصصين فى الدراسات اليهودية وفى الشئون الإسرائيلية. ويُعدُّ هذا الكتاب امتدادًا لسائر أعمال حمدان التى كانت تحرص على التحليق والتحديق والبحث عن قوانين حاكمة لحركة التاريخ، والوصول من خلالها إلى نماذج عُليا يمكننا من خلالها فَهم الواقع فى كلياته، وليس من خلال جمع أكبر قدر ممكن من جزئياته المتناثرة. وتكمن أهمية جمال حمدان فى أنه أول من انتهك «حرمة» مصطلح «السامية» الذى ظل يُطلق طويلاً على كافة اليهود، مما خلق إحساسًا زائفًا بانتماء يهود إسرائيل ويهود كافة دول العالم إلى أصلٍ ساميٍّ مشترك ـ، وفى حرصه، ومن خلال الاستعانة بعدد كبير من الإحصاءات والبيانات، على نفى مقولة أن اليهود يمثلون جنسًا مشتركًا.

وعند النظر إلى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** التى عكف المسيرى على إعدادها خلال ثلاثين عامًا؛ فإن السؤال الذى يتبادر إلى ذهن القارئ هو: ما الدوافع التى جعلته يتفرغ طيلة هذه السنوات لإعداد **الموسوعة**؟، وما الذى أضافه إلى الفَهم العربى للظاهرة الصهيونية؟. وتكمن الإجابة عن هذا التساؤل فى كثير من أعمال المسيرى التى تتضمن انتقادات كثيرةً للدراسات العربية السابقة فى حقل الدراسات الإسرائيلية، حيث ينتقد المسِّيرى اكتفاء المشتغلين فى حقل الدراسات الإسرائيلية بوصف شتى مكوِّنات الظاهرة الصهيونية، وتسجيل الوقائع ومراكمتها دون تساؤل عن المعنى، واهتمامهم بآليات البحث أكثر من ثمرته العلمية وقدرته التفسيرية. ويتضمن كتاب **هجرة اليهود السوفييت: منهجٌ فى الرصد والتحليل** (الذى صدر عن دار الهلال عام ١٩٩٢) انتقادات صريحةً للدراسات السابقة، التى وصفها بأنها لا تخرج عن كونها عمليةَ تجميع و «قص ولصق» للأرقام والإحصاءات، ومن ثَمَّ فإنها لا تحرص على التمييز بين «الحقائق» وبين «الحق»، كما أنها لا تسعى إلى إيجاد نموذج موضوعى اجتهادى تفسيرى.

وعند التعامل مع الفَهم الذى يقدِّمه المسيرى فى **الموسوعة** لتواريخ الجماعات اليهودية لا تُمكننا الإحاطة بحقيقة هذا الفَهم بمعزل عن سائر أعماله السابقة، خاصةً أن هذه **الموسوعة** تُعدُّ فى حقيقتها تتويجًا لكل ما قدَّمه إلى المكتبة العربية من دراسات عن مختلف تجليات الظاهرة الصهيونية. فكتابه **نهاية التاريخ** (الصادر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٢) يمثِّل النواةَ الصُّلبة لسائر أعماله، كما أننا نجد أن مصطلحى «الحلولية» و«الوظيفية»، اللذين كانا من أكثر المصطلحات شيوعًا فى **الموسوعة**، تكمن أصولهما فى كتابه **بنية الفكر الصهيونى**.

وتكمن أهمية هذا العمل فى أن صاحبه ـ وعلى خلاف المعنيين بالموضوعية التوثيقية ـ لم يَقْصُر همَّه فى رصد المعلومات وتوثيقها، وإنما تمثَّل فى التحديق والتحليق فوق كمٍّ هائل من المعلومات حتى يمكنه الوقوف على القوانين المتحكِّمة فى حركة التاريخ اليهودى. وقد تنبَّه المسيرى فى هذا العمل إلى أن المكوِّن الثقافى هو أهم القوانين المتحكِّمة فى العقلية اليهودية ـ الصهيونية، من هنا يذكر أن «أية دراسة جادة لأية جماعة لا يمكن أن تعتمد كليةً على رصد أوضاعها الاقتصادية، وإنما يجب أن تعتمد على دراسة أفكارها وأساطيرها». وتوصَّل المسيرى على ضوء دراسته للمكوِّن اليهودى الثقافى إلى أن «الحلولية هى المدخل الذى يمكن من خلاله فكُّ شَفْرة العقلية اليهودية ـ الصهيونية، فيقول: «ووَحْدة الوجود تفسِّر هذا الاهتمام اليهودى والصهيونى بكل ما هو يهودى.. كما أنها تعطينا مفتاحًا لفَهم هذا الترابط الشديد الذى يسم حياة اليهود أينما وُجدوا».

وكان كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** (الصادر عام ١٩٨٢) ثانى كُتب المسيرى فى حقل الدراسات الصهيونية، وقد طبَّق فى هذا العمل ـ الذى يُعدُّ مرجعًا رئيسيًا لكل المعنيين بدراسة الظاهرة الصهيونية ـ منهجًا اجتماعيًا فى التحليل، ومن ثَمَّ سعى إلى رصد أثر التطوُّر الاقتصادى للمجتمعات الأوربية فى أنشطة اليهود الاقتصادية. وينتقل المسيرى من هذا إلى دحض الأساطير التى تَنسب إلى طبيعة اليهود الاشتغال بالربا فيقول: «لابد أن نكشف أولاً بعض الأساطير... فالادعاء العنصرى القائل

بأن الطبيعة الخاصة لليهود هى التى جعلتهم ينجذبون إلى قطاعَى التجارة والربا ادعاءٌ ساذج ؛ لأنه لا يفسِّر شيئًا البتة ، كما أن هذا الادعاءَ يرتد بنا إلى العصور الوسطى، حين كانت خصوصية الشيء أو وظيفته تفسَّر على أنها نابعة من طبيعته» .

وعند النظر فى هذا القول نجد أن المسيرى يؤكد أن الوظيفة لا تفسِّر شيئًا البتة ، وأن اشتغال اليهود بالربا كان نتيجة حتمية لطبيعة الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمعات الأوربية التى دفعتهم للاشتغال بالتجارة والربا . وكان دَحْضُه هذه الأسطورةَ مستمداً من تسليمه بكثير من فَرْضيات التحليل الاجتماعى المعرفى الماركسى الذى تبناه ليون فى كتاب **التفسير الماركسى للمسألة اليهودية** . ويجب أن نوضح هنا أنه إذا كان المسيرى قد سلَّم بفرضيات إبراهام ليون ، فإنه لم يتبنَّ ما توصل إليه من نتائج ، والتى يؤكد مفادها أن اليهود يشكلون شعبًا ـ طبقة ، وتوصل فى المقابل إلى أن اليهود يشكلون أقلية اقتصادية أو تجارية .

وعند النظر إلى **الموسوعة** نجد أنها اعتمدت إلى حدٍّ كبير فى منهجها على كتاب إبراهام ليون سالف الذكر ، غير أن المسيرى خرج من قراءته لهذا العمل بفَهم يختلف بعض الشيء عما كان قد فهمه عند إعداده كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** . فبينما أكد المسيرى فى ذلك الكتاب الهام أن الوظيفة لا تساعد على فَهم طبيعة الظاهرة؛ أسَّس نموذجه التفسيرى فى **الموسوعة** على النموذج الوظيفى ، الذى رصد من خلاله كافة المهن التى اشتغل بها اليهود عبر التاريخ . ومصطلح «الجماعات الوظيفية» مصطلح مستخدم بوفرة فى حقل العلوم التجريبية ، من كيمياء وفيزياء ونحوها من العلوم، ويعرِّفه الباحثون على النحو التالى : «الجماعات الوظيفية هى تلك العناصر الذَّرِّيَّة التى تحمل كثيراً من السِّمات المشتركة فيما بينها، وتُعدُّ الأقلَّ تأثراً من غيرها بسائر العناصر» . ويعرِّف علماء الاجتماع مصطلح «الجماعات الوظيفية» على نحوٍ لا يختلف كثيراً عن ذلك الطَّرْح المقدَّم فى العلوم التجريبية .

وتكمن خطورة هذا النموذج فى تنميطه مجملَ أداء الجماعات اليهودية ، فضلاً عن صهرها فى قالبٍ واحد، مما يوحى أن هناك سماتٍ مشتركة حقيقية لمجمل

الجماعات اليهودية، سواء تلك التى كانت تقيم فى روسيا أو بريطانيا أو مصر.
ويجب أن تنتبه أيضًا إلى أن خطورة هذا النموذج تتمثَّل فى أن المدرسة التاريخية الصهيونية تذهب إلى أن اليهود حافظوا على خصوصيتهم ليس بسبب تماسكهم الدينى وحسب، وإنما بسبب خصوصيتهم الوظيفية. ومن هنا؛ فقد استعانت الحركة الصهيونية بهذا النموذج الوظيفى لتفسير تواصل اليهود عبر التاريخ. وحينما يذهب المسيرى بعيدًا بهذا النموذج، ويستنتج من خلاله أن إسرائيل دولةٌ استيطانية وظيفية، لا تختلف فى أنها تمثِّل أبشع صور الاستعمار الاستيطانى الإحلالى..
وإنما الخلاف حول كونها دولةً وظيفيةً، حيث إن تقديمها على هذا النحو يوحى أنها امتدادٌ طبيعىٌ لأداء الجماعات اليهودية عبر التاريخ، وهذا ما تسعى الحركة الصهيونية إلى تحقيقه من خلال التأكيد على أن إسرائيل هى المكان الوحيد - إن لم يكن الأوحد - الذى يمكنه لمُّ شتات يهود العالم.

ويتمثَّل وجه قصور هذا النموذج الوظيفى فى أنه لا يساعد دائمًا - وكما جاء فى كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** - على تفسير تواريخ اليهود، فالتعرُّف على وظيفة الجماعة أو الطبقة أو الأقلية لا يعنى التعرُّف بالضرورة على طبيعتها أو ماهيتها. وحينما يذهب المسيرى إلى أن للجماعات الوظيفية سمات لُغويةً وثقافيةً بعينها، مستدلاً على هذا بأنه كانت لليهود لهجاتٌ خاصة بهم فىَ أوربا أو فى الشرق؛ فإن مثل هذه الشواهد من نتاج الحركة الصهيونية. ولا أعنى بهذا أن اليهود لم يتحدثوا لغات كاليديشية واللادينو، وإنما أعنى أن التركيز على هاتين اللغتين يهدف فى السياق الصهيونى إلى الإيحاء بأن اليهود كانوا يشكِّلون دائمًا كتلة منعزلة عن مجتمعاتهم، فى حين أن واقعهم اللغوى والأدبى لم يكن على هذا النحو، وإلا.. كيف يمكننا تفسير تأثُّرهم بعدد كبير من الشعراء والأدباء الروس والألمان وغيرهم، هذا التأثُّر الذى يعنى حتمًا أنهم أجادوا لغات البلدان التى أقاموا فيها -؟!

ونتصور أن بعض تطبيقات هذا النموذج كانت فى حاجة إلى مزيد من المراجعة.
فلو كان يهود مصر ينتمون إلى الجماعة الوظيفية؛ فكيف يمكننا إذن تبرير ظواهر

مثل التحاق الحاخام حاييم ناحوم أفندى بمجمع اللغة العربية، أو انخراط بعضهم فى صفوف حركة «حدتو» الشيوعية المصرية التى أسَّس أعضاؤها من اليهود «رابطةَ مكافحة الصهيونية». ومن المؤكد أن عدمَ انضمامهم لحزب مثل «مصر الفتاة» الذى رأى أن خلاص مصر مشروط بسيرها على درب النازى، وتفضيلَهم الانتماءَ إلى الأحزاب اليسارية المصرية - لا يعنى أنهم كانوا منعزلين عن مجتمعهم. وكيف يمكننا أيضًا تفهُّم نقد كارل مارك - رغم كونه يهوديًا - للمسألة اليهودية، ونقد سيجموند فرويد أيضًا للديانة اليهودية.

وفى إطار هذا النموذج يرى المسيرى أن اشتغال اليهود بالربا أو ببعض المهن المشينة أخلاقيًا يُعدُّ دليلاً على أنهم جماعة وظيفية. وإذا ارتضينا مثل هذه النتيجة؛ فكيف يمكننا تفسيرُ اشتغال المسلمين بالربا خلال العصر العثمانى، وتفسيرُ تلك الخلافات التى نَشبت بينهم وبين اليهود فى هذا المجال، أو تفسيرُ اشتغال أعداد كبيرة من مسيحيىّ العالم العربى بالتجارة والربا؟

إن هذا النموذج الوظيفى الذى استعان به المسيرى يعتمد على التفكيك والتركيب. وتكمن خطورته بالتالى فى فصله المكوِّنَ اليهودىَّ بدايةً عن سائر الجماعات البشرية، وقراءته المعطيات الوظيفيةَ واللغويةَ والثقافيةَ للجماعات اليهودية بمعزل عن سائر الجماعات. ولا يؤدى هذا النموذج فى نهاية الأمر إلا إلى تركيب هذه الجماعات فى نمطٍ واحد، والوقوع مرةً أخرى فى مأزق خصوصيتها وتفرُّدها عبر التاريخ.

* * *

وعلاوةً على تحفظنا على النموذج الوظيفى المقدَّم لتفسير تواريخ الجماعات اليهودية، يجب أن نتوقف أمام معالجة المسيرى لتاريخ اليهود فى العصور القديمة. فقد أشار فى الفصل الأول من المجلد الرابع من **الموسوعة** إلى أهمية التمييز بين التاريخ الدينى والتاريخ الإنسانى، وإلى أن التاريخ المقدَّس أو التوراتى يختلف عن التاريخ الفعلى ويتناقض معه أحيانًا. وبالرغم من أن المسيرى تنبَّه فى هذا الفصل إلى الكثير من إشكاليات التاريخ اليهودى، إلا أنه اكتفى عند تناوله تاريخَ إسرائيل

فى العصور القديمة بالاعتماد على **العهد القديم**، الذى يُعدُّ - بطبيعة الحال - المصدر الوحيد لهذه الفترة القديمة. وتكمن مشكلة الاعتماد على **العهد القديم** فى أن مادته التاريخية شديدة التأثُّر بالفكر الأسطورى لشعوب الشرق الأدنى القديم، كما أنه يدور حول الإعلاء من مكانة إسرائيل فى التاريخ القديم. وتكمن خطورة عرض المسيرى للتسلسل الزمنى لتاريخ إسرائيل القديم - بدءاً من عصر القضاة (١٢٥٠ - ١٠٢٠ ق.م)، ومروراً بمملكة سليمان (٩٦٥ - ٩٢٨ ق.م)، وانتهاءً بتمرُّد بركوخبا (؟ - ١٣٥م) - فى أنه ينفى تاريخ سائر الجماعات فى فلسطين، فضلاً عن أن التسلسل الزمنى فى سفرَى القضاة وصموئيل هو خيالٌ محضٌ، اخترعه اليهود فى المنفى لكى يُمدونا بمشَروع تاريخى عمره ألف عام يغطى تاريخ وجود إسرائيل فى أرض كنعان.

ويجب أن نشير فى هذا المقام إلى أنه إذا كان المسيرى قد حرص على سرد تواريخ اليهود فى العالم القديم، فإن إمساكه بالنموذج الوظيفى فى التفسير هو الذى أتاح له التحليق فوق ذلك الركام الهائل من المعلومات والتحديق فيها، ومن ثَمَّ فقد كانت الصرامة المنهجية - التى تُعدُّ من أهم السمات المميِّزة لأعماله - هى التى جعلته يلتزم دائمًا بإطلاق مصطلحى «جماعة» أو «طبقة» على اليهود، وألا يستخدم مصطلح «شعب». . هذا المصطلح الذى يُعدُّ من أكثر المصطلحات شيوعًا فى الكتابات التاريخية الصهيونية، ومن أسف فى بعض الكتابات العربية. وكان هذا الاستخدام الصارم لمصطلح «جماعة» نابعًا من رغبته الدائمة فى التأكيد على أن اليهود لا يمثلون جنسًا أو شعبًا، وأنهم كانوا أحد القطاعات التى لعبت دوراً اقتصاديًا بارزًا فى كافة المجتمعات التى عاشوا فيها.

ورغم تحفظنا على بعض تطبيقات هذا النموذج الوظيفى فى التفسير، فقد نجح المسيرى من خلاله فى تزويدنا بتفسير لظاهرة الاضطهاد التى تعرَّض لها اليهود. وبينما تتسم الكتابات الصهيونية بتعميم ظاهرة الاضطهاد والإيحاء بأنها شملت كل اليهود؛ فإن النموذج التفسيرى الذى يقدِّمه المسيرى يوضح أن الجماعات اليهودية الوظيفية كانت مندمجةً فى أغلب الأحوال فى مجتمعاتها، وشديدةَ الارتباط

بالسلطة ، ومن ثَمَّ فإن الاضطهاد كان موجَّهًا إلى فقراء اليهود الذين لم يكن الاندماج يحقق بالنسبة لهم أيةَ مزايا .

* * *

إن هذه **الموسوعة** ستظل علامة مميزة في تاريخ الثقافة العربية ، وفي تاريخ المواجهة السياسية والفكرية العربية الصهيونية . وكما سبق ، فإن هذه **الموسوعة** لا تكتسب تفرُّدها من ذلك الكَمّ الهائل من المعلومات الذى وثَّقته عن تواريخ اليهود عبر العصور ، وإنما من تلك المقدرة التحليلية الفريدة لكافة مكوِّنات العقلية اليهودية ـ الإسرائيلية ، ومن حرصها على دحض كثير من الأساطير السياسية الصهيونية مثل أسطورة الاضطهاد التى تحرص الحركة الصهيونية على ترويجها فى مختلف أنحاء العالم .

وفى النهاية ، يجب النظر إلى هذه **الموسوعة** على أنها دراسةٌ فى فلسفة التاريخ اليهودى ، وليست مجردَ كلام فى التاريخ اليهودى . إنها تُعدُّ منهجًا فى كتابة التاريخ . ولا شك فى أن هذا العمل (الذى سبق به المسيرى كثيراً من «المتخصصين») سيشغل ـ ولأمد بعيد ـ مكانةً مرموقةً فى المكتبة العربية ، مع التأكيد على ضرورة تفعيل هذا المنهج الجاد ؛ لتكون **الموسوعة** بدايةَ طريقٍ منهجىٍّ منظَّم ، لا نهايةَ جُهدٍ فردىٍّ مميَّز .

*

تساؤلات حول الموسوعة

يوسف كفروني *

موسوعة الدكتور عبد الوهاب المسيرى حول اليهود واليهودية والصهيونية هى أول موسوعة فى هذا الموضوع باللغة العربية. وهذا العمل الموسوعى كان يستدعى أن تقوم به مؤسسات وجماعات من الباحثين، فأقدم المسيرى مناضلاً على هذا العمل المغامرة بما يثير الدهشة والإعجاب، وأنجزه بعد سنين طويلة من البحث الدؤوب والمتواصل، والعمل المضنى والشاق. فله كل الشكر والثناء والتقدير.

سأحصر مداخلتى فى هذه الدراسة بمنهج البحث الذى اعتمده المؤلف فى محاولة منه لتقديم نموذج تفسيرى جديد، وتقديم عمل تأسيسى يتجاوز التفكيك وهدم النماذج القائمة، ويتجاوز تقديم المعلومات، وصولاً إلى تأسيس النموذج المساعد على فهم وتفسير الظاهرة موضوع الدرس.

ينطلق المؤلف من منهج دراسة الحالة، من خلال التحليل المتعمِّق للحالة المدروسة، وهى هنا الجماعات اليهودية، بهدف الوصول إلى بناء نموذج يمكن تطبيقه على حالات أخرى تندرج تحته.

وانطلاقًا من هذه الدراسة يطوِّر المؤلف ـ كما يقول ـ نماذج ثلاثة أساسية: الحلولية الكمونية الواحدية ـ العلمانية الشاملة ـ الجماعات الوظيفية (المجلد الأول، ص٣٥).

---

* أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية.

ثم يضيف أنه «بعد تحديد معالم هذه النماذج قام باختبارها عن طريق تطبيقها على حالة محدَّدة، هى الجماعات اليهودية فى العالم منذ ظهورها على مسرح التاريخ حتى الوقت الحاضر. والأداة التحليلية الأساسية فى هذه الموسوعة هى النموذج المعرفى التحليلى المركَّب، الذى يبتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد. وهو نموذج يعتمد على مستوى معقول من العمومية والخصوصية يرمى إلى وضع اليهود واليهودية والصهيونية، باعتبارهم حالة محدَّدة، فى سياق إنسانى عالمى مقارن يضم كل البشر، ويدرك إنسانيتنا المشتركة» (المجلد الأول، ص٣٥).

ويقول حول علاقة النماذج الثلاثة ببعضها: «سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية/ المادية). ولكن ثمة تقابلاً اختياريًا بين الحلولية والعلمانية الشاملة. كما أن عضو الجماعة الوظيفية إنسان وظيفىٌ متحوسل (تحول إلى وسيلة) ذو بُعد واحد، لذا سنجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية هم عادةً من حملة الفكر العلمانى الشامل (الحلولى الكمونى الواحدى المادى)، الذى يترجم نفسه عادةً إلى رؤية إمبريالية».

والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها واحدية، تنكر التجاوز وتلغى الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنسانى. فالحلولية الكمونية هى رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلَّ فى العالم، حتى أصبح الإله غير متجاوز للعالم، متوحِّداً معه، ومن ثَمَّ أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئًا واحداً. أى أن ثنائيات الخالق والمخلوقات والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص - تم إلغاؤها لتظهر الواحدية الكونية المادية. والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره، وأنه لا حاجة لتجاوز هذا العالم الذى تسوده قوانينُ واحدة تسرى على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضى على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية (والإمبريالية بطبيعة الحال تنظر إلى العالم باعتباره مادة محضة، يمكن للأقوى حوسلتها لصالحه). ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية فى ضوء وظيفتهم وحسب، وفى ضوء إنسانيتهم المتعينة، ومن ثَمَّ؛ فإن أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدية الوظيفية» (المجلد الأول، ص٣٨).

يتحكم فى الباحث، مؤلف **الموسوعة**، فكرٌ دينى، شكَّل الأساس المقارن فى بناء نماذجه. وهو فى تحديده للنموذج المعرفى يقول: «تدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركِّز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدِّد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). فى محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة فى أى نموذج معرفى، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلَّها عنصر واحد، هو التجاوز:

أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة (الواحدية فى مقابل الثنائية).

ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان فى الكون؟

جـ) مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته.. من عقله المادى، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟». (**الموسوعة** - المجلد الثامن، ص٢٠، ٢١).

إذا كانت هذه النماذج، التى تحاول الإجابة على أسئلة ذات طابع ميتافيزيقى، قد تصلح لدراسات ذات طابع فلسفى أو لاهوتى، فهل تصلح مثل هذه النماذج لتفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟

يربط الباحث ظهور العلمانية بتزايد معدلات الحلولية الكمونية فى اليهودية والمسيحية، فيقول: «نحن نذهب إلى أن العلمانية هى شكل من أشكال الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجيًا، إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامنًا تمامًا فى الطبيعة والتاريخ)؛ فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى، وُلدت العلمانية من رَحم كلٍّ من اليهودية والمسيحية بعد تراجع التوحيد والتجاوز ومع تزايد الحلول والكُمون». (**الموسوعة** - المجلد الثالث، ص٣٠).

إذا سلَّمنا مع الباحث بربط العلمانية بالحلولية، فلماذا تظهر العلمانية فى

مجتمعات تؤمن بالتجاوز، وتحتوى على نسَب من الحلولية فى إيمانها حسب رأيه؟! ولمَ تظهر فى مجتمعات تدين بالحلوليَة الكاملة؟ ولماذا حارب المؤمنون فى الغرب، ولا يزالون يحاربون، العلمانية منذ ظهورها؟ ولماذا ظهرت العلمانية فى البلدان البروتستانتية قبل الكاثوليكية، رغم احتواء الأولى على معدلات حلولية أقل من الثانية؟ ولماذا تحارب الأحزاب الدينية اليهودية التى تحوى معدلات عالية من الحلولية الاتجاهات العلمانية فى الدولة اليهودية؟

وما معنى ربط الباحث التهويد بالعلمنة عندما يتحدث عن بعض المذاهب البروتستانتية بالقول: «الرؤية الاسترجاعية رؤية حرفية علمانية، لا علاقة لها بالرؤية المسيحية كما عرفها آباء الكنيسة ومفسِّروها الدينيون، وهى تعبير عن تهويد المسيحية، أى علمنتها من الداخل». (**الموسوعة** ـ المجلد السادس، ص١٣٩). . فهل العلمنة هى مرادف للتهويد؟!

الحلولية فى البوذية صاغت قيَمًا أخلاقية إنسانية راقية. وفى اليهودية. . التجاوز والحلولية معًا بقيا فى أسر منظومة القيم الدينية العنصرية. والصهيونية التى نشأت فى الغرب البروتستانتى نشأت عن طريق تهويد المسيحية، وكان المدخل لهذا التهويد ارتباط التوراة بالإنجيل فى كتاب واحد مقدَّس عند المسيحيين، وقراءة التوراة وتأويلها بتأثيرات يهودية.

إنَّ تأخُّر الظهور العلنى للصهيونية اليهودية عن الصهيونية المسيحية يرتبط بعدم إمكانية طرح المشروع الصهيونى اليهودى عمليًا، ولكن ذلك لا يعنى غياب هذا المشروع عن التفكير الدينى اليهودى.

يربط الكاتب أيضًا الجماعة الوظيفية بالحلولية والعلمنة، فيقول: «إن أعضاء الجماعات اليهودية اضطلعوا بدور الجماعات الوظيفية الوسيطة فى المجتمع الغربى، وهو ما ولَّد لديهم نزعة حلولية خلقت لديهم استعدادًا كامنًا للعلمنة. ويمكننا أن نضيف هنا أن اضطلاعهم بهذا الدور جعل منهم واحدًا من أهم عناصر العلمنة المباشرة فى المجتمع الغربى» (**الموسوعة** ـ المجلد الثالث، ص٣٢).

ويضيف قائلاً: «العلاقة بين المجتمع والجيتو علاقة تبادل نفعي في المكان، دون زواج أو حب ودون مشاركة في الزمان. فالجيتو، مثل الإنسان العلماني النموذجي، كان منعزلاً موضوعيًا محايداً، مجردًا مباحًا، ولا يتمتع بأية قداسة، فهو مادة استعمالية محضة. وقد أدى كل هذا إلى أن أصبح أعضاء الجماعات اليهودية من أهم القطاعات البشرية في أوربا، التي كانت لديها قابلية للعلمنة ومؤهّلة للتحرك داخل المجتمع التعاقدي التناحري» (المجلد الثالث، ص٣٣).

إن الجيتو في انعزاله المنسجم مع النظرة الدينية اليهودية، وفي خضوع اليهود فيه لسلطة الحاخاميين الدينية. كان أبعد ما يكون عن الاتجاهات العلمانية التي بدأت في أوربا الغربية. الاتجاهات العلمانية عند اليهود كانت في الذين تحرَّروا من أسوار الجيتو في بلدان أوربا الغربية، وكانوا لاحقين للاتجاه الناشئ، وليسوا مؤسسين له.

وإذا سلَّمنا مع الباحث بنموذج الجماعة الوظيفية والدولة الوظيفية، من حيث ربطُه بالحلولية والعلمنة، فالسؤال الذي نطرحه هو: لماذا تبنَّى المماليك، وهم جماعة وظيفية قتالية كما يقول المؤلف، فكرًا دينيًا توحيديًا تجاوزيًا ولم يتبنوا فكرًا حلوليًا أو علمانيًا؟!

ولماذا لا يزال اليهود في الدولة اليهودية، خاصةً المشبعون منهم بروح الجيتو والانعزال، بعيدين عن العلمانية ومحاربين لها؟!

وكيف يكون اليهود روّادَ العلمانية منذ ظهورها في القرن السادس عشر، ويتزايد دورهم فيها في القرن السابع عشر، وتنشأ المسألة اليهودية والحركة الصهيونية في القرن التاسع عشر بسبب تأخُّر العلمانية؟!

يميِّز المؤلف بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويرى أن العلمانية الجزئية هي «الصيغة الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل بين كثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال

والمنظومةَ الدينية الإسلامية، وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش. . بل والتكامل)» (المجلد الثامن، ص٣٢).

ويسمى العلمانية الشاملة: «العلمانيةالطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية». وفى كل حديثه عن العلمنة والعلمانية فى أجزاء **الموسوعة** الثمانية يقصد العلمانية الشاملة. فكيف يجرى استبعاد الصيغة الشائعة والمقبولة منه، أى العلمانية الجزئية من التحليل لصالح العلمانية العدمية؟

يبرر ذلك بالقول «إن العلمانية الشاملة تسود على مستوى الواقع فى المجتمع الغربى، حيث تمت بلورة رؤية علمانية شاملة على مستوى النظرية» (المجلد الثامن، ص٣٤). وهذا القول يتناقض والقولَ السابق الذى يعتبر فيه أن العلمانية الجزئية هى الصيغة الشائعة بين الناس فى الشرق والغرب وبين كثير من المفكرين. ألم يكن الأجدى إيجاد مصطلح آخر غير «العلمانية الشاملة» أم أنه يعتبر أن العلمانية الجزئية هى المدخل للعلمانية الشاملة؟

فى معرض نقده للعقلية العلمية المادية، يعتبر أن الرغبة المتزايدة فى التصنيفات الثنائية (سالب وموجب - ذكر وأنثى - نعم ولا - أبيض وأسود) ترتبط بتغلغل العقلية العلمية المادية (المجلد الثانى، ص١٢١). بينما فى حديثه عن التوحيد، يرى أن النظم التوحيدية تولِّد ثنائية أساسية تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التى يتردد صداها فى ثنائية الإنسان والطبيعة ثم فى كل الثنائيات الأخرى فى الكون (المجلد الثامن، ص٢٩). وفى هذا تناقض واضح!

فى عرضه لتاريخ العبرانيين، يتبنَّى قراءة التاريخ من وجهة نظر توراتية رغم الأبحاث العديدة التى نقضت هذا التاريخ جملةً وتفصيلاً.

*

حول البُعْدِ التاريخى فى الموسوعة

محمد عفيفى *

تثير **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للدكتور عبد الوهاب المسيرى العديد من الأسئلة لدى المؤرخ. وتأتى على رأس هذه الأسئلة مسألة لا تزال خلافية فى دوائر المؤرخين، ألا وهى: من هو المؤرخ، وهل هناك مؤرخون هُواة ومحترفون؟

إذ يرى البعض فى التاريخ «مهنة» أكاديمية، لها «سَدَنَتُها» ومعبدها الخاص. من هنا يرى هؤلاء أن المؤرخ هو المتخصِّص فى الدراسة التاريخية، والذى يحترف هذه المهنة. وقد تأكدت هذه النظرة بعد إضفاء هالة «التقديس» الأكاديمية على ما يسمًّى «المؤرخين» و«المؤرخين الهُواة».

ومع احترامنا الشديد لأنصار هذا الرأى، فإننا ننتمى إلى اتجاه آخر؛ إذ نرى أن علم التاريخ فى الأصل وُلد من رَحم علوم أخرى، وأن الصلة بين التاريخ وشتى المعارف الإنسانية لم تنقطع. ولَن نضرب هنا بأمثلة من التاريخ الفرعونى أو اليونانى أو الرومانى، وإنما نستند فى أمثلتنا على التاريخ الإسلامى. إذ وُلد التاريخ الإسلامى من خلال علم السيرة النبوية وعلْم الحديث الشريف. وكَان كبار المؤرخين الإسلاميين مثل الطبرى وابن كثير وَغيرهما، خير دليل على ذلك. كما أن لنا فى ابن خلدون خيرَ مثال، فهو الفقيه القاضى، والمؤرخ الموسوعى، ومؤسِّس علم الاجتماع. من هنا نرى أن علم التاريخ قد فَقَد الكثير بسبب «الأكاديمية

* أستاذ التاريخ بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

المصطنعة»، و «التخصُّص الدقيق» الذى غلب على الدراسات التاريخية لعشرات السنين.

وقد شهدت العقود الأخيرة ثورة على هذه التقاليد البالية، وانفتاحًا كبيراً للتاريخ - كعلم - على شتى المعارف الإنسانية، وعودة للتاريخ إلى الطبيعة الأولى. ولم يعد التاريخ طقوسًا وقراءات تجرى فى معبد له سدنته. ونتج عن ذلك ظهور فروع جديدة للتاريخ، مثل التاريخ الاجتماعى الاقتصادى، والتاريخ الديموجرافى، والتاريخ الشفاهى. وهو نتاج التزاوج بين التاريخ والأنثربولوجيا والاجتماع، وغير ذلك من الفروع، بل العلوم الدينية. وهكذا سقطت مقولة «المؤرخين الهواة أو المحترفين»، وعادت الروح الموسوعية من جديد إلى التاريخ.

من هنا؛ يأتى الاحتفاء **بموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للدكتور المسيرى. فالمؤرخ القارئ لهذه **الموسوعة** يدرك سريعًا مدى استفادتها من هذه الروح الجديدة فى حقل التاريخ؛ إذ أنها اعتنت بتوسيع مجال التاريخ من ناحية الاستفادة بالإحصاء، والديموجرافيا، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الدينى، وغير ذلك. كما أعادت الاهتمام بالموسوعات، وهو ما تفتقده الثقافة العربية المعاصرة بشدة.

* * *

تاريخ يهودئ، أم تواريخ جماعات يهودية؟

يطرح المسيرى هذا السؤال كبداية لما أطلق عليه «إشكالية التاريخ اليهودى»، حيث يذكر أن ««التاريخ اليهودى» مصطلح يتواتر فى الكتابات الصهيونية والغربية، وفى الكتابات العربية المتأثرة بها. وهو مصطلح يفترض وجود تاريخ يهودى مستقلٍ عن تواريخ الشعوب والأمم كافة. كما يفترض أن هذا التاريخ له مراحله التاريخية وفتراته المستقلة، ومعدَّل تطوُّره الخاص، بل وقوانينه الخاصة.

وهو تاريخ يخصُّ اليهود وحدهم، يتفاعلون داخله مع عدة عناصر مقصورة عليهم، من أهمها دينهم، وبعض الأشكال الاجتماعية الفريدة. ومفهوم التاريخ اليهودى مفهوم محورى، تتفرع منه وتستند إليه مفاهيم الاستقلال اليهودى الأخرى، ومعظم النماذج التى تُستخدم لرصد وتفسير سلوك وواقع أعضاء الجماعات اليهودية»[1].

وفى رأينا أن هذا المدخل يُعد فى غاية الأهمية لدراسة تاريخ اليهود واليهودية والصهيونية. فهو ينقد النظرة التقليدية والموجَّهة لتصور وجود تاريخ يهودى، بصرف النظر عن المحيط الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والسياسى الذى يعيش فيه اليهود، وهو ما يتناقض والمنهجَ التاريخى. فكما أبرزت **الموسوعة**، لا يمكن الحديث عن «التاريخ اليهودى»، بل عن تاريخ «جماعات يهودية»، تؤثِّر وتتأثَّر بالمحيط الذى تعيش فيه. من هنا؛ يأتى التخطيط الجيد لدراسة تاريخ «الجماعات اليهودية»، من خلال الطرح الذى تقدمه **الموسوعة** لدراسة تاريخ الجماعات اليهودية فى أقطار العالم القديم، ثم تاريخ الجماعات اليهودية فى العالم الإسلامى، ثم تاريخ الجماعات اليهودى فى بلدان العالم الغربى. حيث بدا الحرص على دراسة تاريخ هذه الجماعات فى إطار المعطيات التاريخية لكل عصر، وكجزء من تاريخ البلاد التى يعيش فيها اليهود. وهو طرح أزعم أنه يحقق المنهجية التاريخية المطلوبة، كما أنه يرفع هالة «القداسة» عن تاريخ الجماعات اليهودية.

وهكذا تصل **الموسوعة** إلى نتيجة هامة فى هذا الشأن: «من الثابت تاريخيًا أن الجماعات اليهودية المنتشرة فى العالم كانت تتسم بعدم التجانس وعدم الترابط، وبأن أعضاءها كانوا يوجدون فى مجتمعات مختلفة، تسودها أنماط إنتاجية وأبنية حضارية اختلفت باختلاف الزمان والمكان. فيهود اليمن فى القرن التاسع عشر كانوا يعيشون فى مجتمع صحراوى قَبَلىٍّ عربى، أما يهود الولايات المتحدة فى الفترة نفسها فكانوا يعيشون فى مجتمع حَضَرىٍّ رأسمالى غربى»[2].

---

(١) د. المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٤/ ١٣.

(٢) الموسوعة، ٤/ ١٤.

وفى دراسة لنا عن حارة اليهود فى القاهرة من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، لاحظنا أن عوامل التباين كانت أكثر من عوامل التجانس فى داخل حارة اليهود ذاتها. إذ استفاد اليهود من نظام الوَقْف كمؤسسة اجتماعية اقتصادية رغم طابعها الإسلامى[1]. ووجدنا داخل حارة اليهود العديد من الأوقاف اليهودية التى تقدم الخدمات إلى أفرادها حسب الانتماءات العرقْية أو المذهبية. إذ وُجدت أوقاف لليهود الإفرنج، وأوقاف لليهود المغاربة، وأوقاف لليهود المصريين، وأوقاف لليهود القرَّائين، وأوقاف لليهود الربانيين. ولم يقتصر هذا الاختلاف، الذى تبرزه لنا مؤسسة الوَقْف، على مجال الخدمات الاجتماعية فحسب، بل امتد إلى المجال الدينى والثقافى، إذ أنشأت هذه الأوقاف «كتاتيب» (مدارس أولية) لأطفال كل طائفة من طوائف اليهود. وحتى على مستوى «الخطط» والتقسيمات الداخلية لشوارع حارة اليهود، انقسمت هذه الحارة إلى حارات فرعية وفقًا للمذاهب اليهودية المختلفة: حارة اليهود القرَّائين، حارة اليهود السامرة.. أو لأسباب عرقْية: درب المغاربة، أو درب العرب[2]. مما يوضح، ليس فقط مدى التباين بينَ الجماعات اليهودية فى أقطار مختلفة، بل التباين حتى فى داخل حارة صغيرة مثل حارة اليهود فى القاهرة آنذاك.

اليهود و«الجيتو»

ومن النقاط التاريخية المثيرة التى تطرحها **الموسوعة**، مسألة وضع اليهود «كجماعة وظيفية» فى المجتمعات الغربية، وعدم تطابق ذلك مع وضعهم فى المجتمعات الإسلامية. والجماعة الوظيفية تنطبق على حالة اليهود فى المجتمع الغربى، وطبيعة الجيتو ودور الجماعة (المالية أو الاستيطانية) فى هذا المجتمع.

وفى الواقع يمكننا أن نقول باطمئنان إن اليهود فى العالم الإسلامى لم يعرفوا

---

(١) انظر: محمد عفيفى، الأوقاف والحياة الاقتصادية فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) محمد عفيفى، «الخطَط والحياة الاقتصادية فى حارة اليهود فى القاهرة فى العصر العثمانى»، مجلة المؤرخ المصرى، القاهرَة ١٩٩٣.

ظاهرة الجيتو، ولم يحتكروا أيضًا وضع «الجماعة الوظيفية». وسنضرب دائمًا المثل بوضع اليهود فى مصر على سبيل المثال. فعلى الرغم من تجمع اليهود فى القاهرة حتى منتصف القرن التاسع عشر فى حارة خاصة بهم، إلا أن هذه الحارة لم تأخذ شكل الجيتو. إذ لم يكن نمط «الحارة» مقصورًا على اليهود، وإنما كان منتشرًا بين تجمعات دينية وعرْقية ومهنية أخرى، مثل الإفرنج، والنصارى، والمُغَرْبلين، والنحَّاسين، والمغارَبة.. وغيرهم. كما لم تكن حارة اليهود حكرًا عليهم فحَسْب، بل سكنها غيرهم من المسلمين والمسيحيين، وإن شكَّل اليهود أغلبيتها. ولم تكن الحارة مغلقةً - ولا «جيتو» - بل كانت منطقة سكنية وتجارية أيضًا. وعرفت الحارة تجاور التجار اليهود والمسلمين والمسيحيين.

وعلى الرغم من أهمية الدور الذى لعبه اليهود فى الأعمال المالية والصاغة؛ فإنهم لم يحتكروا دور «الجماعة الوظيفية»، إذ شاركهم فيه الأقباط ومسيحيُّو الشام، وأيضًا المسلمون.

نظرية المؤامرة فى التاريخ

من أهم الإشكاليات التاريخية فى العقل اليهودى والعربى، تحكُّم نظرية المؤامرة فى تفسير التاريخ. فهناك اتجاه يُعلى من شأن الدور التآمرى لليهود، وقدرته فى صنع التاريخ. ومن هذا القبيل الإعلاء من دور اليهود فى الثورة الفرنسية، وأن مبادئ الحرية الإخاء والمساواة كان المقصود بها علاج أوضاع اليهود فى المجتمع الغربى. وأيضًا دور اليهود فى الجماعات الماسونية، واستخدامهم إياها للسيطرة من الداخل على الأقطار المختلفة. وحتى فى تاريخ الماركسية، هناك تضخيم لدور اليهود من أيام ماركس وحتى هنرى كورييل فى مصر والتأثير اليهودى على الحركة اليسارية المصرية. وأيضًا هناك الدور الذى لعبه اليهود فى إسقاط الدولة العثمانية، وهو ما ترصده وتنقده **الموسوعة** قائلة: «هناك رأى يذهب إلى أن اليهود عامة - ويهود الدونَمة على وجه الخصوص - لعبوا دورًا مهمًا وخطيرًا فى الثورة ضد الخلافة ولكن مثل هذه الشائعات تنتشر دائمًا بين اليهود، باعتبارهم أقلية مستضعَفة تنغمس فى الخيال

كمحاولة للتعويض. وقد سبق ليهود الغرب أن تصوروا أن مارتن لوثر من يهود المارانو، إلى أن بدأت حملته عليهم!»[1].

والحق، أن هذه المبالغة فى دور اليهود فى التاريخ يرصدها العقل العربى تحت اسم «نظرية المؤامرة». وقد يبدو هذا الأمر هيِّنًا فى ظاهره، ولكنه فى غاية الخطورة على بنْية العقل العربى وقدرته على التعامل مع حركة التاريخ. إذ يرتاح العقل العربىَ - لا سيما فى لحظات الهوان العربى - إلى هذا التفسير كمبرِّر للانكسارات التى يعيشها. مما يُضفى على فهم التاريخ بُعداً أخلاقيًا، نفسيًا ووهميًا، وهو ما يرتاح إليه المحبَطين. ومن هنا نقرِّر أن المبالغة فى دور اليهود فى التاريخ، وإن بدأت عند اليهود كحالة مَرَضية، إلا أنها تحولت إلى حملة دعائية موجَّهة. وأن المبالغة فى التفسير التآمرى للتاريخ عند العرب، هى حالة مَرَضية كذلك تعبِّر عن الهوان العربى، لا خلاص منها إلا بالقراءة المنهجية للتاريخ. وهكذا نتفق و **الموسوعةَ** فى معالجتها لدور اليهود فى الثورة على الخلافة العثمانية، وحول ذلك تقول: «ومهما يكن حجم اشتراك اليهود فى الثورة؛ فإن من الواضح أنهم كانوا ممثَّلين داخل المعسكرات السياسية فى الإمبراطورية العثمانية. وقام فريق من الأثرياء بتأييد اليمين أو الانكشارية، وفريق ثان أيَّد الوسط أو المؤسسة الحاكمة، وكان يضم عامة الشعب والحاخامات، وفريق ثالث من المثقفين اليهود والدونمة كان يؤيد الثورة. واليهود فى هذا لا يختلفون عن بقية قطاعات الشعب فى الإمبراطورية العثمانية»[2].

حماية الأقليات

من أهم النقاط التى تتعرض لها **الموسوعة** مسألة حماية الأقليات. وتعتبر هذه المسألة فى تصوُّرنا من أهم آليات فهم تاريخ الدولة العثمانية، والتدخل الأوربى فى

---

(١) الموسوعة، ٤/ ٢٥٥.

(٢) الموسوعة، ٤/ ٢٥٥.

الشرق العربي والإسلامي، وحتى وقتنا الحاضر. وبمقدرة وحنكة تاريخية، ربطت **الموسوعة** بين نظام الامتيازات الأجنبية، الذى ارتبطت به الدولة العثمانية ـ وهى فى أوج مجدها ـ مع الغرب، وبين مبدأ حماية الأقليات الذى تحوّل إلى ذريعة للتدخل الأوربى فى العالم الإسلامى والعربى، حتى بعد سقوط الدولة العثمانية.

لقد أعطت الدولة العثمانية فرنسا فى القرن السادس عشر الحق فى امتيازات تجارية وقنصلية، لتعضد من التحالف الفرنسى العثمانى فى مواجهة النمسا والفاتيكان. ولم يكن مبدأ الامتيازات غريبًا عن التراث الإسلامى فى العلاقات الدولية، كما أنه كانت له شعبية فى المعاهدات التجارية التى عرفها عالم العصور الوسطى بين الشرق والغرب، وحتى المعاملات بين بيزنطه والغرب الأوربى. ولكن مع ضعف الدولة العثمانية ستتحول الامتيازات إلى أهم المنافذ أمام الهجمة الغربية الشرسة على العالم الإسلامى. ومع قوة الدول الأوربية وضعف الدولة العثمانية ستفتح الامتيازات الباب لمبدأ حماية الأقليات، بل ويصبح أفراد هذه الأقليات موضوع «حماية» للدول الأجنبية. والحماية هنا هى أقرب إلى منح الجنسية. وستفقد الدولة سلطتها على رعاياها، إذ تصبح فرنسا حامية الكاثوليك، وروسيا ـ العدوة التقليدية ـ حامية الأرثوذكس، وإنجلترا حامية اليهود، وأحيانًا الدروز وغيرهم. وعلى هذا مثّلتَ الأقليات ـ بسبب الامتيازات ومبدأ «حماية الأقليات» ـ دولاً داخل الدولة العثمانية، حيث تحوّل ولاء هؤلاء إلى الغرب، مما ساعد على زيادة حجم الانهيار للدولة العثمانية.

ولهذا تذكر **الموسوعة** أن «من أنجح الأساليب التى تتبعها الدول الاستعمارية الكبرى فى تنفيذ مخططاتها ما يسمًّى «حماية الأقليات». وتحت هذا الستار يتحول اليهود إلى جماعة وظيفية». والربط بين الماضى والحاضر وارد، فلا يزال الغرب ينظر إلى إسرائيل على أنها «الدولة الوظيفية» لحل مشاكله فى الشرق، أو كما يرى د. المسيرى: «تطرح الدولة الوظيفية نفسها باعتبارها الآلية التى يمكن عن طريقها حلُّ المسألة الشرقية الإسلامية الجديدة»[1]. والمقصود بطبيعة الحال أن تقف إسرائيل

---

(١) الموسوعة، ٤/٢٥٧.

أمام العدو الوهمى الذى اصطنعه الغرب، وهو الأصولية الإسلامية الجديدة. ومن ناحية أيديولوچية، وأيضًا برجماتية بحتة، ترحب المؤسسة العسكرية فى إسرائيل بهذا الدور الجديد.

يهود البلاد العربية .. أم اليهود العرب؟

من أهم النقاط التاريخية التى تطرحها **الموسوعة** هذا السؤال الخطير، فى ذلك تقول: «ينبغى أن نتوقف قليلاً عند المصطلح الذى نستخدمه.. أينطبق مصطلح «يهود البلاد العربية» على اليهود العرب وغير العرب المقيمين فى البلاد العربية حتى لو حملوا جنسيات أجنبية، أم يجب أن نقصر استخدام المصطلح على اليهود حاملى الجنسيات العربية المختلفة، والذين ينتمون إلى التشكيل الحضارى العربى الإسلامى أو إلى «اليهود المستعربة»؟»[1].

والحق أن مصطلح «يهود مستعربة» فى غاية الطرافة والأهمية أيضًا، لأنه يفتح الباب أمام مناقشة «من هو العربى؟»، وهى قضية ما تزال حتى الآن خلافية ومثيرة أيضًا. وربما يرجع فيها الخلاف إلى ما قبل الإسلام، إذا تذكّرنا مصطلحات مثل «العرب العاربة» و«العرب المستعربة». ففى تاريخنا مشكلة فى معنى كلمة «عربى»، إلا إذا نظرنا إليها على أنها «ثقافة Culture» بالمعنى الواسع للكلمة. وحتى مع ظهور الدولة القومية وصدور قوانين الجنسية ما تزال كلمة عربى مثار خلاف حادٍّ فى الكثير من الأقطار العربية. ولا نقصد بذلك - بطبيعة الحال - أى طعن فى مفهوم الدولة القومية، أو حتى فكرة «العروبة» كثقافة أكثر من كونها موقفًا سياسيًا، ولكن فقط نوضح الظروف التاريخية والخلافية حول مسألة «من هو العربى؟».

والحق أن مسألة هُوية يهود البلاد العربية محل خلاف أيضًا فى صفوف اليهود أنفسهم. فمسألة هُوية هؤلاء - وبصفة خاصة المسألة الثقافية - ما تزال محل تساؤل يهود البلاد العربية أنفسهم، حتى بعد هجرتهم. وسنأخذ دائمًا مثال يهود مصر، حيث اختلفت ظروف يهود المشرق، وبصفة خاصة مصر، عن حالة يهود أوربا. إذ عانى يهود أوربا فى أغلب الأحيان من إحساسهم كأقلية منعزلة، لا تتوافق كثيرًا

---

(١) الموسوعة، ٤/ ٢٦٣.

والمحيطَ الذى تعيش فيه. من هنا كانت «المسألة اليهودية» حادَّةً للغاية فى الغرب. وعلى العكس من ذلك، لم يشعر معظم يهود مصر بذلك الشعور، بل كانت مساحة الاندماج فى المحيط الذى يعيشون فيه أوسع بكثير. وتشير إلى ذلك أهمُّ الدراسات الغربية عن يهود مصر فى النصف الأول من القرن العشرين، حيث تذكر Gudrun Kramer أن المسألة اليهودية كما ظهرت فى تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر، لم يعرفها تاريخ مصر فى القرن العشرين. فلم يواجَه اليهود لأسبابٍ دينية أو عرقِيَّة، وإنما لأسبابٍ سياسية[1].

وربما ساعد ذلك المناخ على زيادة استيعاب اليهود فى الحياة المصرية. وما يزال البعض منهم، حتى بعد هجرتهم إلى أوربا، يحنُّ إلى الحياة المصرية وذكريات الماضى، لا سيما من اختلط منهم بالحركة اليسارية[2].

أما عن مسألة اللغة أو الجنسية؛ فإنها أيضًا فى غاية التعقيد حتى فى أوساط يهود مصر. إذ تطرح أحدث دراسة غربية عن يهود مصر هذا التساؤل على لسان أحد يهود مصر: ««نحن نتكلم الفرنسية والإنجليزية فى المدرسة، والإيطالية فى البيت، والعربية فى الشارع!». ما الهُوية العرقِيَّة والوطنية لمثل هذا الشخص؟! واحد من اليهود، وُلد فى مصر، من عائلة هاجرَت من إسبانيا، ذات مواطنة إيطالية. ومع أنه كان معاديًا للصهيونية، ومتوافقًا مع الحركة الوطنية المصرية، وعاش معظم حياته فى مصر - فإن الكثيرين من المصريين كانوا يعتبرونه أجنبيًا![3].

وربما يدفعنا ذلك إلى الاختلاف مع المصطلح الذى تطرحه **الموسوعة** «اليهود المستعربة»، لكن هذا الاختلاف لا يخفى أهمية طرحها مسألةَ الهُوية عند «اليهود العرب» أو «يهود البلاد العربية». وأعتقد أنها مسألة خلافية، وقابلة للدراسة من وجهات نظر مختلفة.

* * *

---

(1) Kramer, G, **The Jews in Modrn Egypt**, 1914-1952, USA 1989.

(2) Hassoun, d, **Juifs du Nil**, Paris, 1981.

(3) Beisin, d, **The dispersion of Egyption Jewry**, USA, 1999.

ومهما يكن من اتفاقنا أو اختلافنا مع الجزء التاريخى فى **الموسوعة**، فمن الواجب علينا القول إن المعالجة التاريخية التى قدمتها تأتى على أعلى درجة من الإحاطة والمعرفة الغزيرة بموضوع الدراسة، فضلاً عن طرحها الجيد - وهو الأهم - للعديد من الأسئلة القابلة للدراسة.

فالموسوعة تحفز ذهن القارئ إلى «الاشتباك» العلمى معها، وتدفعه إلى المزيد من الدراسة وطرح الأسئلة. وهذا فى النهاية هو هدف الأعمال العلمية الجادة.

*

فهرس

المجلد الأول

فى الإطار النظرى والموسوعة

الباب الأول

فى الإطار النظرى والرؤية العامة

الباب الثانى

فى الحلولية والعلمانية

الباب الثالث

فى الموسوعة وقضاياها

رقم الإيداع ١٠٤١١/ ٢٠٠٤
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 09 - 1095 - 3

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت . ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

ق: 7/158/2009 ت:2/7/2009

فى عالم عبد الوهاب المسيرى

حوار نقدى حضارى

المجلد الأول:

■ هذا الكتاب «كتاب حوارى نقدى حضارى»، يسعى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بآفة الصوت الواحد والرأى الواحد.

■ ويتكون الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة»، يتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه دراسات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية. وتدور دراسات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى الموسوعة، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، البنية والمنهج، الشخصية اليهودية. ويلى ذلك المجلد الثانى «دراسات وشهادات»، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتفاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيُّز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن. ويتضمن الفصل الرابع والأخير مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه بغير أن يوضع لها ترتيب معين.



■ والمشاركون فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض وزملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف التخص الأدب الإنجليزى، والنقد الأدبى، والتاريخ، والآثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسيا ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومحللون وصحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم الغالبية، ومن و المغرب ولبنان، والأردن والعراق والسعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة المتحدة.. والجميع يؤمن بدور وقيمة الذي قدمه المسيري فى تأسيس وعى وحضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للصهيونية.

دار الشروق